CAMILLO TRIVERO

L'OGGETTO DELLA MORALE

La morale è un'opera di poesia e di scienza.

GIUSEPPE FERRARI, *Filosofia della Rivoluzione*.

TORINO
CARLO CLAUSEN
HANS RINCK Succ.
1907.

AL PROFESSORE

PASQUALE D'ERCOLE

PREFAZIONE

Questo lavoro non fu in origine che una dissertazione di laurea da me presentata nel 1891 alla Facoltà di lettere e di filosofia della R. Università di Torino. Anzi non ne è che una parte; giacchè, nella baldanza dell'età, credevo allora di poter affrontare tutto il problema; e ci vollero poi parecchi anni prima ch'io mi risolvessi a pubblicare questo unico libro, che ne contiene tuttavia le idee essenziali.

Era — lo potrà riconoscere da sè stesso il lettore — una dissertazione di laurea non comune: un ponderoso manoscritto di qualche centinaio di pagine, concepito con una grande, troppa, indipendenza e scritto con una foga che, se aveva dato qualche piacere all'autore, non era forse nelle tradizioni scolastiche.

Fu dunque da principio un lavoro nato nella scuola e dedicato al professore. Ma non ebbe nè l'origine nè le comuni vicende dei lavori iniziati nelle scuole, sotto la direzione e la vigilanza dei maestri di buona volontà. Fu un frutto — qualunque ne possa essere il valore — della mia solitaria e indipendente meditazione. Lo debbo dichiarare a scarico della altrui responsabilità e per non far torto a nessuno. Sarebbe far torto a un professore universitario l'attribuirgli anche solo l'idea di suggerire a uno studente un lavoro così sproporzionato alle sue forze. Nè posso proprio ripetere nel caso mio in nessun modo al prof. D'Ercole la bella frase che suole nelle prefazioni essere di sicuro effetto: « Questo libro è suo ». Questo libro non è d'altri che mio. Lo dico senza orgoglio: è la verità.

Ma questo libro è talmente legato al resto della mia produzione, che il parlarne è come tracciare il programma e la storia del mio pensiero dal giorno in cui ho mai cominciato ad averne uno insino ad oggi.

*
* *

Scrivo io dunque una pagina autobiografica? Sarebbe poi tanto fuor di luogo in un libro di morale? Non mai come nel redigere queste pagine mi è venuta spontanea la domanda: E chi sono io che le scrivo? Non lo posso dire io certamente. Sappia ad ogni modo il lettore che questo libro l'ho in gran parte *vissuto:* che è uscito dalla mia coscienza, oltre che dal mio pensiero.

E quale ero io quando l'ho primamente concepito? Uscivo per l'appunto da una di quelle profonde crisi, di cui tento nelle pagine seguenti di tracciare un'analisi e che, dice in qualche luogo Dumas fils (credo nella prefazione ad una delle sue commedie), creano il pedagogista o il commediografo. Non so che cosa creasse in me. Questo so: che ero profondamente scoraggiato e infelice.

L'insegnamento del professore D'Ercole, inteso a costruire una larga base storica all'edificio della scienza, meglio di ogni altro doveva convincermi d'una grande verità: della sussistenza reale d'un gran fatto: il fatto morale. Qualsiasi altro linguaggio m'avrebbe lasciato freddo: una confutazione troppo viva delle dottrine che io ero allora più disposto a sostenere non avrebbe fatto che irritarmi; l'esposizione arida e secca d'un sistema troppo rigido avrebbe acuito in me lo spirito di demolizione. Quel corso che mi forniva tanta materia di meditazione esercitò su di me l'effetto della realtà istessa ed operò in me, come per miracolo, la guarigione. Perciò ne fui grato al prof. D'Ercole, e ancora oggi dedicandogli l'opera mia intendo sopratutto di dargli una prova di questa riconoscenza.

*
* *

Ho lasciato intravedere sin qui in quale individuo morale venivano ad incontrarsi e a radicarsi gli insegnamenti universitari. Quale era l'individuo intellettuale?

Incerto sulle mie aspirazioni e sulle mie attitudini medesime, lungamente esitante tra l'attrazione che esercitava su di me la scienza pura, in particolare la matematica, e le lusinghe della letteratura, ero così poco adatto a seguire la corrente in voga dei ricercatori del documento, da restare a tutta prima sbalordito. Un uomo di idee larghe mi salvò. Il professore Arturo Graf, aprendo il suo corso di magistero, e volendo dare un'idea dei lavori di vario genere cui gli studenti avrebbero potuto dedicare la lora attività, additò fra le altre una strada che io sentii subito essere la mia.

***

Fra tutte le mie esitazioni una vocazione si affermava in me forte e costante: la vocazione e la passione dell'insegnare. Perchè non avrei io dunque trattato qualcuna delle questioni inerenti alla pratica didattica, come aveva, tra l'altro, suggerito il professore?

Così mi indussi a tenere, nella scuola di magistero del prof. Graf, una prima conferenza su una delle tante questioni modeste, ma importanti, che può sollevare il problema dell'insegnamento delle lettere, cioè su « I temi di componimento delle nostre scuole ». Il professore mi incoraggiò allora a pormi l'intero problema dell'educazione letteraria.

Dopo qualche giorno, incominciai a esporgli il disegno che m'ero prefisso e i primi risultati dei miei studi. Ed egli, in uno dei suoi subiti generosi slanci di simpatia, mi disse parole, dolci al mio orgoglio, ch'io non dimenticherò mai.

Il mio disegno era questo:

La questione dell'insegnamento delle lettere nelle scuole, ossia, come già l'avevo battezzata, dell'educazione letteraria è una grossa questione che importa due trattazioni distinte:

1ª La questione pedagogica. Che cosa dobbiamo intendere per educare? Quali fini ci dobbiamo proporre nell'educazione? A queste domande bisogna rispondere per potere alla stregua di quei fini misurare il valore educativo della letteratura e a quei fini adattare i mezzi di cui ci è dato disporre. Avevo letto di quei giorni il libretto

dello Spencer su *L'educazione intellettuale, morale e fisica*, e accettando da lui la formola « l'educazione è la preparazione alla vita » applicavo con rigore matematico questa formola al caso mio, ponendomi la domanda: « Serve la letteratura a codesta preparazione? ». Senonchè, a differenza dello Spencer, io assegnavo all'elemento estetico nell'educazione, non solo come mezzo ma come fine, un altissimo valore. Nell'enumerarne le ragioni, mettevo tutto l'ardore di un'anima ventenne.

2ª E qui mi si affacciava la seconda questione. Ma la letteratura che cos'è? Quali garanzie possiamo noi avere del suo valore educativo, se non cerchiamo di determinarne con profondità e nello stesso tempo con larghezza di vedute, la vera natura? La letteratura è una delle arti belle, onde la definizione di essa doveva naturalmente condurmi a quella dell'arte. Era dunque la questione estetica che bisognava affrontare. Avevo letto, alla rinfusa, i primi libri che m'erano capitati sotto mano, tra cui due trattati del Tommaseo, trovati su un muricciuolo, un libro uscito di quegli anni, del Guyau, e *La philosophie de l'art* di Ippolito Taine, e già colla mente in ebullizione tracciavo le prime linee d'una risoluzione particolare del problema che sottoponevo al giudizio del professore.

***

A poco a poco, mi infervorai tanto nei miei studi di Estetica, che la questione pedagogica passò in seconda linea. Seguii la duplice via delle speculazioni teoriche e delle applicazioni pratiche. Nelle pratiche esercitazioni, mi occupai del Petrarca, e mi innamorai del Leopardi, cui, poco dopo, chiamato ad insegnare in una scuola di Salò, dedicai il mio primo saggio e il mio primo volume (1).

Nel campo teorico, per me l'oggetto dell'arte non era ormai più il vero — come avevo creduto e giurato per un pezzo, da verista impenitente — ma il bello.

(1) *L'Infinito* di G. Leopardi (commento estetico). — Salò, Conter, 1891. — *Saggio di commento estetico al Leopardi*. Un volume di pag. 276. — Salò, Devoti, 1892.

Senonchè la difficoltà non stava già nell'assegnare all'arte un oggetto, ma nel definirlo.

Una risposta molto semplice alla domanda: « Che cosa è il bello? è la seguente: « Il bello è ciò che piace », ma a parte le difficoltà suscitate da una simile risposta, non nuova, più volte combattuta, e realmente in sè imperfetta e pericolosa, restava da vedere « che cosa ci piace e perchè ». Ma io proseguivo imperterrito: « Ci piace ciò che risponde alle nostre aspettazioni, ai nostri bisogni ». Nell'esame di questi e in una serie di opportune considerazioni e distinzioni, così complicate e lunghe da costituire di per sè tutta una dottrina, la teoria dei bisogni, credevo poi di trovare le ragioni per cui non tutto ciò che piace è bello e le principali differenze che distinguono il gradevole dal bello, il bello comune dal bello d'arte.

***

Ho raccontato queste cose non certo per vanità: ma perchè son costretto a farlo. Mi difendo con ciò fra l'altro da un'accusa che io reputo ingiusta. A chi getti un'occhiata distratta sull'elenco delle mie pubblicazioni potrebbe infatti parere che non corra alcun legame fra di esse, che siano il prodotto e nello stesso tempo la prova d'una specie di vagabondaggio letterario del loro autore. Nulla di più falso. Il mio pensiero è coerente a sè stesso.

L'origine prima e la prima ispirazione di tutti i lavori miei risale dunque davvero a quegli anni universitari che la poesia dei ricordi concorre certo ad abbellire, ma in cui davvero l'anima fremente si fa eco dei bisogni nuovi, che intuisce ed indovina, contrae le più tenaci e più schiette amicizie, sceglie gli idoli della sua adorazione e gli oggetti di esecrazione, assume una fisionomia sua propria, e coglie spesso, inconsapevolmente, nelle sue tumultuarie affermazioni la formola dei tempi nuovi. Ciascuno dei lavori scritti e stampati di poi fu da me, almeno in germe, escogitato sin d'allora.

*
* *

Il lettore ha già trovato un accenno alla *Teoria dei bisogni* che dovevo scrivere e pubblicare più tardi. La prima applicazione di quella dottrina la feci in estetica, con una dissertazione che presentai per la laurea in Lettere fin dal 1890. Era intitolata: *L'educazione letteraria.* — Parte 1ª. *La questione estetica,* così divisa: Libro I. *L'oggetto dell'arte;* Libro II. *La coscienza estetica;* Libro III. *L'arte.*
Ma se indubbiamente il bello è in una qualche relazione coi nostri bisogni o le nostre disposizioni e aspettazioni mentali, del pari è in relazione coi nostri bisogni il bene. Del resto, come si potrà vedere anche in questo lavoro, procedendo quasi sempre per analogia, io avevo continuamente l'occhio non solo ai fenomeni del bello e del buono, ma a tutti i fenomeni del mondo umano, cui si possa applicare la teoria economica dei bisogni. Nulla dunque di più naturale e di più spontaneo per me, che il concepire sulla falsariga dell'*Educazione letteraria* anche l'*Educazione morale,* di cui presentavo nel 1891 come dissertazione di laurea in Filosofia la prima parte, e cioè: *Il problema morale.* Era anche esso diviso in tre libri: Libro I. *L'oggetto della morale* (questo che ora pubblico); Libro II. *La coscienza morale;* Libro III. *La moralità.*

*
* *

Ormai mi si affacciava l'intero problema dell'educazione, che era mia intenzione affrontare in una serie di saggi, non solo sulla educazione morale e letteraria, ma ancora sulla educazione storica, scientifica e filosofica; in cui mi sarei domandato successivamente, come avevo fatto per la letteratura e per la morale, qual valore, qual posto, quale importanza come fine a sè medesime e come mezzo ad altri fini, avrebbero potuto avere per l'educazione anche la storia, la scienza, la filosofia.

*
* *

Da quest'ordine di idee non mi distolsero certo le occasioni che indubbiamente mi si presentarono di lavorare prima o poi a questo o a quell'oggetto; anzi non fecero che ricondurmivi.

Così mentre fin dagli anni universitari avevo tracciato il disegno di una conferenza sull'Insegnamento della Storia, la lettura delle attraenti memorie del Croce sulla questione se la storia sia scienza od arte mi vi fece ritornare. E così nacque la Nota pubblicata negli *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino* sul tema: *Che cosa è la storia?* (1), cui seguì il saggio: *La storia nell'educazione* (2).

In questo ultimo volume inserivo quella Questione pedagogica (per ragioni di opportunità e di convenienza abbreviata e condensata), frutto dei miei primi studi pedagogici, che doveva servire di introduzione generale a questo e agli altri saggi educativi, e in pari tempo rifacevo la Nota suddetta nel capitolo: *La natura della storia.*

*
* *

Ma le ricerche fatte sulla natura dell'arte bella, ed ora intraprese sulla natura della storia, ch'io sostenevo non essere arte, mi dovevano fatalmente condurre ad un altro genere di lavori.

Se la storia non è arte, non è però una scienza come le altre. In che rapporto stanno fra di loro le tre grandi branche del sapere che sono il sapere storico-geografico, il sapere rigorosamente scientifico e il sapere filosofico? A questo problema tentai una risposta nel libro: *La classificazione delle scienze* (3).

---

(1) *Che cosa è la storia?* « Atti della R. Accademia delle scienze di Torino ». Vol. XXX, 1894.

(2) *La Storia nell'educazione.* Un vol. di pag. IX-171. — Torino, Loescher, 1896.

(3) *Classificazione delle scienze.* Un manuale di pag. XVI-292. — Milano, Hoepli, 1899.

***

All'ordine estetico appartengono i già ricordati saggi sul Leopardi. Furono anch'essi una applicazione al campo estetico della *Teoria dei bisogni*. Quale è infatti la grandezza del Leopardi? Egli canta il dolore. La sua poesia ha quindi una radice ben profonda nella umanità e risponde a bisogni perenni; è perciò poesia immortale. Ma può dunque la critica darci le ragioni del bello? Non è la critica un'ingegnosa esercitazione soggettiva, un'arte anch'essa? Che cosa è la critica? Che cosa può diventare? Può esistere una critica scientifica? Se il bello è in relazione coi nostri bisogni, sarà evidentemente più solidamente bella ogni cosa che risponda a bisogni meno effimeri, più duraturi, più profondamente radicati nella nostra umanità. È ufficio della critica l'investigare a quali bisogni un'opera risponde, e dalla natura ed importanza di quei bisogni argomentare il valore, la potenza dell'opera d'arte. Nello scrivere: *La critica letteraria* (1), non facevo che stralciare un capitolo della mia Estetica. Non diversamente mi comportavo nel dettare: *Del patetico e del ridicolo in relazione coi sentimenti di simpatia e di antipatia* (2). Anche quello che ci muove al pianto o al riso è in relazione coll'anima nostra e coi suoi bisogni, ma quale è la differenza fra gli atteggiamenti della nostra coscienza più favorevoli all'uno o all'altro dei due diversi effetti? Io credevo e credo che una di queste differenze risieda nella capacità di provar simpatia o antipatia.

Sul problema della natura della storia e sul materialismo storico ebbi occasione di scrivere più volte nella *Rivista storica* del Rinaudo. In una recensione a un libro del Labriola, annunciavo: *La Teoria dei bisogni*, che uscì infatti nel 1900 (3). Quel libro suscitò molti e disparati giudizi; cui risposi nei *Paralipomeni* (4).

(1) *La critica letteraria*. « Giorn. storico della letteratura italiana ». Vol. XXV, 1894.

(2) *Del patetico e del ridicolo, ecc.* — Torino, Roux e Frassati, 1897.

(3) *La teoria dei bisogni*. N.º 23 della P. B. S. M. del Bocca. — Torino, 1900.

(4) Estratto dalla *Rivista di filosofia*. — Bologna, 1901.

Fin dagli anni universitari, quando avevo frequentemente tra mano i *Saggi* del De Sanctis, ch'io adorava, m'era venuta l'idea di discutere un punto del bel saggio su *Francesca da Rimini* in cui pareva a me che l'autore esagerasse. Un'occasione me ne fece ricordare e scrissi nel 1902: *Il tipo psicologico della Francesca di Dante* (1). In cui del resto ancora una volta applicavo le mie idee sulla critica.

***

Ma se la morale è, come ho oramai detto tante volte, in relazione coi nostri bisogni, anche il Galateo non fa altro che parlare di bisogni che non conviene ledere e di esigenze che occorre soddisfare. Monsignor della Casa fa anche lui a modo suo una teoria dei bisogni: in un breve articolo pubblicato nel 1900 risolsi di studiare le relazioni fra il *Galateo* e la *Morale* (2), e di trovare le differenze tra quelle soddisfazioni che riguardano la morale e quelle di cui si contenta il Galateo.

Nelle mie ricerche poi sull'oggetto della morale, mi premeva ancora di dimostrare, come il lettore vedrà in questo medesimo libro, che il buono non si poteva ridurre nè al bello, nè al vero. Perchè non farlo a parte, indipendentemente, esaminando la dottrina del Wollaston, che per l'appunto confonde il buono col vero? Ecco come nacque *L'oggetto della morale secondo G. Wollaston* (3).

In un altro punto mi premeva di staccarmi dallo Schopenhauer che nega i doveri verso di noi medesimi. Anche di ciò feci argomento di una breve Nota (4).

Infine quale concetto dobbiamo formarci della legge morale? Esiste una legge naturale nel senso, per es., in cui prende la parola il Volney? Ed ecco l'origine semplicissima del mio lavoro su: *La dottrina della legge naturale in Volney* (5).

---

(1) *Rivista di filosofia.* — Bologna, ottobre 1902.

(2) *Rivista d'Italia.* Fascicolo 9, 1900.

(3) Torino, Clausen, 1902.

(4) *Rivista di filosofia.* — Bologna, dicembre 1902.

(5) Torino, Clausen, 1903.

Gli altri o appartengono all'eterno tema pedagogico, come: *Del riordinamento delle Facoltà di lettere e di filosofia* (1) o ancora al problema della natura e classificazione delle scienze, come gli ultimi: *La definizione della filosofia* (2) e *La storia e la preistoria* (3).

*
* *

In conclusione, non ho fatto nulla di ciò che non volevo fare, ed ho fatto all'incontro una parte non piccola di ciò che volevo fare.

Non ho punto vagabondato, anche se ho cominciato col Leopardi é finito col Volney. Ho scritto come la coscienza mi dettava.

A compiere il mio programma mancava il presente lavoro sintetico di morale; amici premurosi mi hanno più volte incitato a pubblicarlo. Li accontento, pur ponendo poche speranze in questo libro. Lo compio come si soddisfa a un dovere e per far atto di piena sincerità ho voluto raccontare come è nato.

Salcombe, 25 agosto 1906.

Camillo Trivero.

---

(1) *Rivista di filosofia.* — Bologna, Febbraio 1902.

(2) Torino, Clausen, 1904.

(3) « Rendiconti della R. Accademia dei Lincei ». Vol. XIV, 1905.

INTRODUZIONE

I.

La crisi morale.

1. — **Il concetto della crisi.** — Da ogni parte è stato detto che la nostra è un'epoca di transizione e che noi traversiamo una crisi. Questa parola ha anzi avuto, nel tempo nostro, una singolare fortuna. Basta sfogliare un catalogo librario per trovarvela più volte ripetuta. Abbiamo avuto infatti: la crisi filosofica (1), la crisi letteraria (2), la crisi giuridica (3), la crisi della morale (4), la crisi economica, ecc... Che siamo in crisi ce l'hanno cantato in tutti i toni, in verso e in prosa, nei libri e dalla scena, nelle conferenze e negli articoli di fondo.

Questo fatto non è certo privo di significazione. Vuol dire che tutti coloro che pensano hanno sentito che qualche

---

(1) Valga, fra gli altri, l'esempio di P. Janet: *La crise philosophique*. — Paris 1865.

(2) Cfr. A. Graf: *La crisi letteraria*. Discorso. — Torino, Paravia, 1888.

(3) Cfr. ad es. Giorgio Del Vecchio: *I presupposti filosofici della nozione del diritto*. — Bologna, Zanichelli, 1905.

(4) Cfr. un opuscolo, che porta per l'appunto questo titolo, del Prof. Emilio Morselli, mio condiscepolo. Cfr. pure l'introduzione di un articolo di G. Vidari su: *Le concezioni moderne della vita e il compito della filosofia morale* in *Rivista filosofica*, fascicolo Settembre-Ottobre 1903; e Giuseppe Tarantino: *Il Principio dell'Etica e la Crisi morale contemporanea*. — Estratto dal vol. XXXV degli *Atti d. R. Accad. d. scienze morali e politiche* di Napoli.

cosa in noi si matura, che non è ancora l'opera del presente, e che mentre il passato sembra od è definitivamente sepolto, l'avvenire batte alle nostre porte, e noi ci troviamo in uno stato di disagio, talora di infelicità profonda, appunto perchè non sappiamo essere interamente uomini del passato, nè interamente uomini dell'avvenire; e siamo nelle stesse condizioni di un ammalato quando per lui s'aspetta una delle due cose: il miglioramento che decide la guarigione, o addirittura la morte che lo libera a un punto della vita e della malattia.

Può sorgere il dubbio se una condizione simile sia, come d'ordinario si crede, solo temporanea. Infine non si tratta che d'una metafora. Quello che è vero del corpo è proprio vero dello spirito? La vita dello spirito non è forse una continua crisi? Discutibili sono sempre stati i fondamenti del diritto e del viver sociale, della moralità stessa, discutibili la religione, la filosofia, la scienza, e discutibili persino i nostri quotidiani sentimenti. Almeno coloro che pensano han sempre conosciuto la crisi. Essa non è di un tempo, ma di tutti i tempi. Continuo è lo sforzo di risolverla; vano il credere di toccare mai una risoluzione definitiva. Essa è eterna come sono eterni taluni problemi che travagliano da secoli e per secoli travaglieranno la mente umana.

Ma una considerazione spassionata e serena della storia dell'umanità ci mostra che a un dubbio simile non conviene assegnare un'importanza eccessiva. Vi sono epoche della storia che non hanno punto questo carattere o l'hanno in minima parte, epoche decise e risolute, in cui gli uomini — tutti o quasi tutti — sanno bene quello che vogliono e vogliono fortemente quello che sanno; epoche di fede e di azione, in cui, pur dividendosi gli uomini in fazioni e partiti, esiste almeno fra quelli di un partito un accordo, una comunione di opinioni, di intenti, di ispirazioni e di atti, per noi certo meravigliosa. È tutta una delicata questione di misura. Altra volta l'uomo trovava più facilmente che non ora la parola che l'acquetava, o era men diffusa l'inquietudine che ora ci tormenta, o era men richiamato il pensiero allo spettacolo di questa eterna crisi. Lì sta forse la

sola differenza: nel nostro più che in ogni altro tempo ne è cresciuta la coscienza. E noi ci crediamo — può darsi — più malati che non siamo.

Ad ogni modo questo si può osservare: le crisi dello spirito sono assai più complicate e lunghe di quelle fisiologiche: e quelle della storia non sono certo brevi; nessuno può fissare la durata di quella che attraversiamo.

2. — **La crisi morale.** — La crisi morale è forse quella più universalmente conosciuta. E si comprende: nella morale, cioè nella pratica della condotta vengono a finire gli influssi di tutta quella confusione di principii, di pareri, di dottrine, di forze, di verità e di errori, dell'anarchia vera e propria che regna nelle sfere alte dell'intelligenza; anche se ciò avviene senza che se ne accorgano quanti non possono sottrarsi agli effetti. La vita interiore di ciascuno se ne risente: anche le anime di coloro che non si possono dire propriamente in crisi, sono turbate, non foss'altro, per contraccolpo. Noi non possiamo facilmente sfuggire all'influsso dell'ambiente. Quelli stessi che si credono e sono realmente forti d'una fede, son tratti ad accogliere nell'animo dubbi, che il dovere medesimo dell'apostolato impone loro di esaminare: e talora quei dubbî sono il germe segreto del male che a un tratto come un fuoco improvvisamente divampa in loro stessi.

Se vi sono ancora anime beate, che non conoscano ciò che sia e voglia dire la crisi morale, non vorremmo certo togliere loro la dolce ignoranza che le fa beate. Ma, crediamo, non la ignorano già i nostri lettori. Se fosse lecito, per amor della scienza, di penetrare nel cuore di tanti fra di essi, e di svelarne i segreti più riposti; se fosse lecito per il vantaggio comune, di raccogliere e di esaminare le confidenze sfuggite in un momento di fatale sincerità; ma, che dico? se fosse lecita e possibile e credibile la stessa confessione soggettiva di chi ha meditato su questi problemi perchè li ha sentiti in sè, si scriverebbero forse pagine eloquenti e si mostrerebbe certo col fatto assai più chiaramente che colle astrazioni, che cosa è la crisi.

Ma a che pro', dal momento che è già stato fatto tante

volte? Che cosa è la nostra letteratura, se non una fedele dipintura di quella crisi interiore? E quelli che per la regolarità e fors'anco per la monotonia dalla loro vita non hanno avuto campo di accertarla nella realtà, hanno certo imparato a conoscerla nelle opere di immaginazione. Esse sono, assai più che non si creda per solito, un fedele specchio dell'epoca. La ispirazione dei nostri scrittori non è quasi altra, da mezzo secolo.

Il Dumas, il Daudet, il Bourget, il Nordau, il France, l'Ibsen, il Sudermann, l'Hauptmann, il Tolstoï, il Gorki, eccoli i rivelatori della crisi. E non son certo tutti. Dalle pagine dei loro libri e di quasi tutti i libri della nostra epoca si levano, vivono e a poco a poco ci diventano famigliari certe figure di uomini e di donne pensosi, tristi, deboli, in balìa non tanto della passione, per la quale occorre ancora la forza, ma del vento che passa, del caso, o dell'ambiente, che decide per essi e per essi è responsabile: gente che se è virtuosa non lo sa e non lo vuole, che il più delle volte è solo virtuosa a metà o assai meno che a metà, che tuttavia non è trista del tutto, e in tanto ce ne è più pericolosa la compagnia, in quanto sembra assai più degna d'amore o di pietà, che di sprezzo e di sdegno: figure in cui noi troppe volte e in troppi casi dobbiamo riconoscere noi medesimi.

Dappertutto, nella lirica, nel romanzo, nel dramma, si analizzano le condizioni morali; e dappertutto son vivi il desiderio e l'aspettazione del bene; senza che veramente nella confusione caotica delle opinioni un principio possa farsi strada fra gli altri e vincere durevolmente.

3. — **La crisi morale e l'immoralità.** — La crisi morale non è tuttavia da confondere colla immoralità. Questa è una negazione, che suppone qualchecosa di positivo, la moralità. L'immoralità è la violazione, più o meno consapevole, determinata dal calcolo o dalla passione, di precetti, leggi, costumi, accettati universalmente come veri e come buoni.

È perversità d'animo o corruzione; odiosa ipocrisia o ribellione aperta; errore, debolezza, viltà, piaga propria di

tutti i tempi, di tutte le classi sociali, di tutti i popoli, di tutti gli uomini; che potrà maggiormente infierire in questa o quell'epoca, sotto questo o quel regime, in determinate condizioni di vita, in certi paesi e in taluni temperamenti.

L'immoralità adunque vera e propria non suppone stato alcuno di crisi: suppone che quei precetti siano tenuti ancora in onore, che sia al colpevole lasciata intera o pressochè intera la responsabilità delle sue azioni. Il malvagio tipico è colui che sfida le leggi umane e le divine, e sostituisce alla legge il suo interesse o la sua passione, sempre la sua volontà. Iago non è un uomo in crisi: è un eroe del male. La volontà umana è capace di spiegare nel male tante energie, forse più, che non ne spiega nel bene, e c'è una grandezza malefica oltre la benefica. La vittima della crisi non è mai un eroe, se non s'intenda eroe da romanzo o da dramma moderni. Egli non sfida le leggi umane e le divine, semplicemente le discute, le esautora, vorrebbe e non vorrebbe prestarvi fede, non sa, se deve, se vuole, se può. Nè sempre a far ciò è tratto dal piacere egoistico o da vedute interessate, perchè, come non sente la responsabilità del male, facilmente rinuncia al merito del poco bene che fa. Egli non sa che cosa deve fare, agisce per caso; quando sa, non sa volere fortemente; quando vuole, non sa se vuole il bene o il male.

Il suo modo di agire, in fatto di morale, non è positivo e non è negativo; giacchè nella decadenza di tutti i principii, anche quello di contraddizione è per lui decaduto.

4. — Natura della crisi. — La crisi si verifica per l'appunto quando più non si sa francamente, che cosa sia male e che cosa bene, eppure non si può dire di ignorarlo completamente, nè si vuole propriamente ignorarlo; quando, smarrita la via della ragione, ci si aggira nella selva dei dubbî e dell'incertezza; e ci viene fors'anco a mancare il sussidio del sentimento e si ha la morte nel cuore, pur soffrendo; quando si vuole e si disvuole, sentendoci tratti contemporaneamente da più parti, in varie direzioni, perduta ogni facoltà di reggerci da noi medesimi.

Onde, mentre l'immoralità può essere sfacciata e lieta,

la crisi è sempre dolorosa; perchè il dubbio è angoscia, e l'incertezza infelicità. Perciò, se l'immoralità suscita lo sdegno e invoca la pena, la crisi desta sopratutto compassione.

Infatti l'immoralità più sfacciata è spesso senza rimorso. Un rimorso multiforme, esagerato, minuzioso, intermittente, se vuolsi, alternantesi con periodi di assoluta incoscienza, dopo i quali ritorna più vivo, più pungente, è uno dei più frequenti sintomi della crisi.

Questo momento può mancare. E manca in generale nelle malattie croniche; negli individui fiacchi, che reagiscono scarsamente al dolore, che vi si adattano, che trovano l'equilibrio nel disequilibrio, e riescono a conciliare l'inconciliabile.

Perciò la crisi morale non è di tutti i tempi nè di tutti gli individui. Nè è facile dire se gli individui e i tempi che ne sono capaci siano migliori o peggiori degli altri che non sono.

Ma chi non curi di uscire da una simile condizione, se mai vi è incorso, è un uomo perduto. Agendo egli senza sapere che mai fare di sè stesso, quand'anche si determini, a caso, poniamo, pel bene, è per ciò solo immorale che egli misconosce subito la prima, anzi l'unica legge morale: che egli deve non a caso, ma per sua deliberata volontà determinarsi pel bene. Agendo senza ascoltare, perchè più non sa interpretarla, la voce del cuore, egli uccide in sè il sentimento morale. Non sapendo risolversi per l'una o l'altra delle due vie, ed essere cioè o risolutamente morale o allegramente immorale, la sua volontà si infiacchisce, ed egli cade senza resistere.

Così la crisi morale può risolversi nella morte etica; e dirò di più, l'immoralità di questa sorta è forse la peggiore. Il reo che ha sempe ignorato il bene e il male, dato che possa esistere, è un infelice da compiangere; con cui però i più non hanno nulla di comune; egli rimane abbandonato alla sua sorte. Il cinico che confessa d'aver voluto decisamente quel che ha fatto e se ne vanta, non riscuote nemmeno compassione. Ma chi non sa come sia caduto, chi incolpa i casi e le circostanze, le cose e gli uomini, il

proprio sangue, i proprii nemici ed amici, Dio stesso, perchè a tutto pensa fuorchè a quell'*io* che ha in sè ucciso, offre al pensiero, all'immaginazione, al cuore di chi l'ascolta uno spettacolo così tragico, che i più ne son tocchi e attratti verso di lui da una pericolosa simpatia. Ma è falsa tragedia. E bisogna smascherarla.

La letteratura, di cui prima si diceva, influisce poi sulla crisi e ne determina certe forme: esalta certe figure e certe condizioni d'animo, e chi vi trova qualche cosa di proprio, non tarda a ringalluzzirsene e a credersi un eroe. Ognuno di noi ne conosce qualcuno di questi eroi della vita, che si compiacciono delle stigmate stesse della degenerazione ch'essi, non dico riconoscono, ma cercano in sè avidamente. Ognuno di noi li ha sentiti una qualche sera, tornando per le vie solitarie da una conferenza o dal teatro, confessare, non senza una punta di vanagloria, in quell'ora propizia alle confidenze, le proprie vergogne, compiacersi della loro (pazzesca o geniale?) originalità!

5\. — **Natura ed effetti della crisi**. — La crisi morale non sta adunque nè in un vero e proprio determinarsi della volontà per il male, nè sempre e in tutti i casi nel correr dietro follemente al piacere egoistico; ma piuttosto nella confusione, nella contraddizione, nel caos dei precetti, che non sono più abbastanza vivi entro la coscienza, che non agiscono più come *imperativi*; non è dunque l'assopirsi della coscienza, ma il suo disorientarsi; non cecità morale, ma la manìa ipercritica che toglie egualmente il discernimento; non l'atonìa, ma l'iperestèsia; non l'abulìa vera e propria, ma una volontà incerta e saltuaria.

Essa non è nè mal volere, nè assenza di buon volere, ma è l'incertezza del volere propria di tempi in cui è venuta a mancare la direzione, la guida della condotta, perchè son venuti a mancare i principii morali, o almeno la coscienza li ha perduti di vista o non vi ha più fede, perchè la critica ha tutto distrutto e, secondo avviene sempre, a quanto si è abbattuto non si sa bene ancora che cosa sostituire.

La nostra epoca ha una naturale somiglianza con tutte le epoche in cui una civiltà troppo raffinata ha por-

tato uno strano decadimento d'ogni altra attitudine che non sia la virtù riflessiva, che s'esercita trionfalmente sulle altre morenti e spesso solo a cagion di diletto.

Ad imitazione degli scrittori, una turba di intelligenze spesso mediocri e improduttive s'abbandonano nelle conversazioni sociali e negli intimi soliloquii alle più strane riflessioni; esercitano una critica feroce e negativa su ogni cosa pensabile.

Uno dei primi effetti di questa acerba critica è il decadimento d'ogni principio di autorità. Si noti: è santa la guerra all'autorità quando esorbita, o quando è una falsa illegittima autorità, quando anzi non è autorità ma arbitrio o violenza. Ma l'autorità vera non esclude la libertà, esclude l'anarchia.

Ora in troppe menti c'è davvero l'anarchia. Che cosa è vero e che cosa è falso? Nulla è vero e nulla è falso. Non c'è concetto espresso da una parola del vocabolario che non sia intaccato, discusso, snaturato, e non c'è più verso di intendersi. Si parla di coscienza. Che cosa è la coscienza? Di onore? E che cosa è l'onore? Di virtù? E c'è forse la virtù? E quelli stessi che negan oggi, per vanagloria di ragionatori o peggio a giustificazione del loro sentire ed operare, questi principii, domani esplicitamente o implicitamente li affermano con una strana sicurezza, trattandosi di giudicare. Ognuno si abbandona infatti — in teoria — a tutti gli sgambetti del proprio cervello, senza il pensiero che ci sia una verità superiore ai suoi capricci; e in pratica al variabile criterio delle sue momentanee simpatie o antipatie.

E la condotta morale di ciascuno subisce naturalmente gli effetti di questo fare e disfare dello spirito, di questo movimento di oscillazione, ch'esso imprime alla coscienza, come le mani degli sperimentatori a una tavola spiritica.

6. — La crisi morale e la crisi logica. — La crisi morale è dunque anzitutto in relazione con la crisi logica.

Chi può ancora oggidì, francamente, appellarsi alla logica? La logica reale è morta: la logica formale è difficile, quasi monopolio degli specialisti. Nelle discussioni pratiche si deve pur venire al *redde rationem*. Chi ha ragione? Chi ha

torto? Dov'è la verità? e dove l'errore? E se non c'è una verità, non c'è scienza. Alla scienza si sostituisce l'opinione. Più non valgono le ragioni a persuadere. « Tutto è soggettivo! » vi rispondono. E se la morale è soggettiva, è finita.

La dottrina della evoluzione, ottima sotto tanti riguardi, ha poi avuto in certe menti il curioso effetto di abbattere il principio di contraddizione. Non ci sono più abissi, ma insensibili passaggi. Dunque non c'è più nè ben nè male, nè bello nè brutto, nè sano nè malsano, nè vero nè falso, nè giusto nè ingiusto... C'è passaggio, sì, tra il vero e il falso, tra il bello e il brutto, c'è, sì, tra i principii opposti un'infinita gradazione di intermedii; ma ciò non fa che l'uno sia l'altro. Ecco un volgarissimo esempio d'una delle tanti confusioni logiche, non è a dire quanto dannosa in morale. Per essa vizio e virtù, bene e male, responsabile ed irresponsabile, merito e demerito, coscienza ed incoscienza, onesto e disonesto, sono parole vuote di senso per *i più fini pensatori* del giorno. Di gran moda le mezze tinte, i colori sbiaditi anche nel linguaggio, che non urtano i nervi a certa gente; e se ti accade con costoro di chiamar pane il pane e vino il vino corri il rischio non solo di passare per male educato, ma ancora per uno spirito rozzo e ignorante, che nulla intende e meno sa, degno di sprezzo o tutt'al più di compassione.

Un altro esempio della confusione intellettuale è la famosa dottrina della relatività di tutte le nostre conoscenze; teoria magnifica, di cui si fa uso ed abuso. « Tutto è relativo » vi sentite dire a ogni momento. Tutto è relativo, sì; ma tra le cose relative — scusate questo gergo — vi sono le cose più e le cose men relative. E oltre a ciò che è relativo non solo all'individuo, ma alle variabilissime e temporanee attitudini dell'individuo, vi è anche ciò che è relativo a gruppi interi di individui, anzi a tutta una società, anzi ancora a tutta la società umana, presente e futura.

Questi ed altri malintesi, queste ed altre confusioni di idee o interpretazioni arbitrarie o interessate di dottrine filosofiche altissime non si odono soltanto tuttodì nei caffè, nei teatri, nei salotti, pei marciapiedi delle città od anche

sulle rotonde degli stabilimenti di bagni in faccia al cielo e al mare solenni, ma ancora nelle aule scolastiche e nei tribunali. Per natura, il sofisma è brillante e il ragionamento della verità modesto. In molti questo brillante modo di ragionare è forse una vernice esteriore, che non intacca punto il buon fondo formato dalle tradizioni e dalla logica della pratica. Ma a quanti a poco a poco questo modo paradossale non fa dar di volta al cervello?

7. — **Altre cause ed altri effetti della crisi.** — Alla crisi logica e alla crisi morale è intimamente connessa la crisi giuridica e la crisi giudiziaria. E che cosa è mai il diritto? Il giusto? Non è esso affatto relativo? Come possono i magistrati e i giudici popolari sentenziare e giudicare in questa strana confusione del giusto e dell'ingiusto, del savio e del pazzo, della responsabilità e della irresponsabilità? (1).

Mercè la crisi logica, dove trovare la saldezza delle convinzioni, che genera i forti caratteri? Troppo bene sappiamo che non sempre le dottrine che la mente accetta hanno che vedere con la condotta che seguiamo (*video meliora proboque deteriora sequor*); e che troppo spesso, all'incontro, le dottrine sono dalla mente foggiate a giustificazione della condotta. Noi sappiamo troppo bene che ogni dottrina ha in sè del vero e del falso, che è il frutto dell'ambiente, del tempo, dell'educazione. Nella storia del pensiero ce ne sono state tante, che nel tempo e nello spazio c'è posto a tutto. A che pro tentarne una nuova? E così la più parte s'adagia nella noncuranza.

Dimentichiamo che le dottrine varie emesse nel corso della storia rappresentano altrettanti sforzi più o meno riusciti di afferrare la verità, che le dottrine formano l'ambiente e l'educazione, e che chi ragiona in quel modo si aggira in un circolo vizioso. In realtà la teoria genera la pratica.

Uno degli effetti — causa a sua volta — della crisi si

---

(1) Cfr. Emile Faguet, in una recensione di un libro del Grasset: *Demifous, demiresponsables*: *Revue*, 1° Marzo 1907.

è il fatto che si sono dimenticati i limiti e i caratteri specifici d'ognuno degli ordini varî del sapere e delle discipline particolari medesime. Quello che si può notare ed è stato notato nel campo estetico ove si sono dimenticati i limiti a ciascun'arte fissati dalla natura stessa del *mezzo* di cui essa si vale, come aveva elegantemente mostrato il Lessing, egualmente si può osservare nel campo dello scibile. Il favore singolare che hanno avuto gli studî storici ha fatto che tutto sia diventato storia; ed è sempre più decaduta quella che una volta si sarebbe amato di chiamare la scienza dell'universale. Ora la storia non risolve che problemi storici, e non è punto vero che tutto in fondo si possa, e tanto meno si debba, ridurre a storia.

È certo condannabile anche l'esagerazione dello storicismo; esso ci ha confermato nella mala tolleranza di tutte le opinioni; esso ci ha insegnato che nello spazio e nel tempo c'è posto a tutto e che tutto si spiega con l'ambiente, l'eredità e le tradizioni. Spiegare non è giustificare (1): le condizioni favorevoli allo sviluppo d'una determinata causa non sono la causa medesima e, se le manifestazioni del diritto e della morale son tante e tanto varie, questo fatto dovrebbe piuttosto servire a confermare anzichè infirmare la credenza in un sostrato fondamentale.

D'altra parte l'abito della meditazione è caduto in disuso. Si ride oggidì di chi, a suffragare i proprii argomenti, osa dire che li ha tratti dalla meditazione. E c'è il caso di

(1) Amo di citare il seguente passo del Villari in: *La storia è una scienza?*: *Nuova Antologia*, 16 Aprile 1901:

« E la scuola storica dimostrò allora che il giusto, e quindi il di-
» ritto, sono nella storia in un continuo *divenire*, in relazione assai
» stretta colla civiltà dei vari popoli, senza di che sarebbero inespli-
» cabili le legislazioni diverse e sempre mutabili, che incontriamo per
» tutto. Lo stesso può dirsi della morale. È quindi necessario volgersi al
» concreto, ed esaminare piuttosto come nella realtà storica il concetto
» del giusto e del bene si vada manifestando e migliorando nelle idee,
» nelle leggi, nei costumi. E ciò fu fatto. Ma quando noi abbiamo os-
» servato, studiato il continuo mutare dei costumi e delle idee mo-
» rali degli uomini, quando abbiamo messo tutto ciò in relazione coi

sentirsi volgere una di queste interrogazioni trionfanti, che rivelano la sicurezza di non aver risposta: E che cosa vuol dire meditare? Ah ciò significa pur troppo che taluni non sanno più affatto meditare! Certo i tempi mutati esigono un diverso metodo di studio; non si può assolutamente più concentrarsi nello studio di un libro solo o di pochi libri, e chiudere la propria mente alle mille suggestioni che vengono da ogni parte. Tuttavia non si pensa colle forbici e cogli schedari e conviene alla meditazione concedere la sua parte.

La figura del Leopardi curvo sul suo *Zibaldone di Pensieri* così densi, così ricchi, e pure, non ostante le frequenti citazioni che gli servono di appiglio, di addentellato alla sua propria meditazione, così originali e così evidentemente tratti fuor dal tesoro della sua testa, è certo troppo lontana dal servir di modello ai moderni pensatori.

La verità storica documentaria da una parte, e la verità empirica, fisica e biologica dall'altra, hanno distrutto, pare, o almeno messo a mal partito, la verità logica, la verità di ragionamento.

Il problema storico-genetico ha ucciso il problema logico (1). Se ad ogni parola che usiamo, dovessimo ricorrere all'etimologia, come potremmo ancora parlare? Ebbene è lo

---

» tempi, sorge in mezzo a questa vertiginosa mutabilità, spontanea, » insistente la domanda: Chi è dunque onesto, e chi è disonesto? » Occorre, per giudicare, un criterio e questo criterio la storia non » può darlo. La inquisizione, il regno del terrore e le crociate, S. Francesco d'Assisi, S. Domenico e Sant'Ignazio, i martiri e gli assassini » sono tutti in relazione coi loro tempi, un portato della civiltà che » li produsse. Sono dunque perciò tutti giustificati del pari? Che cosa » è il bene, che cosa è il male? Nè vale il dire che la scienza si occupa solo di fatti e di leggi. Sono fatti anche la virtù e il vizio, » il bene e il male, e noi abbiamo bisogno di distinguerli e non di » confonderli. Il problema è anzi di capitale importanza per la nostra » vita, pel nostro destino morale ».

(1) È notevole l'attuale risveglio del metodo logico. Se ne hanno due belle prove nei recentissimi lavori del Troiano: *Le basi dell'umanismo*. — Torino, Bocca, 1907, e dell' Orestano: *I valori umani*. — Torino, Bocca, 1907.

stesso che avviene nel mondo morale. A forza di domandarci quale è stata la genesi dei concetti del bene e del male, dell'onore e della coscienza, noi abbiamo finito per smarrire anche il senso corrente di queste parole!

Se a tutto ciò s'aggiunga la fortuna inaudita d'una sedicente scienza parolaia e confusionaria, che non è già il patrimonio di sinceri ricercatori, ma la messe comune di abili speculatori della sofistica giornaliera, si avrà compiuto il quadro della crisi intellettuale.

8. — Ancora delle relazioni della crisi morale con altre forme di crisi. — Connessa intimamente con la crisi filosofica, la crisi morale è ancora in relazione con la crisi religiosa, con la crisi estetica, con la crisi economico-politico-sociale; che alla loro volta dipendono da quella. Reciproci sono gli effetti dell'una sull'altra.

Della crisi estetica ragionava implicitamente il Graf trattando della crisi letteraria. A quale scuola ascriversi? Quale ha veramente autorità che basti? Non è poi caduta la fiducia nelle scuole? Non si crede ogni uomo in diritto di far da sè? Chi pensa ancora ad appoggiarsi al pensiero, all'esperienza altrui? Chi anzi è più capace d'andar d'accordo con un altro? (1). Lo stesso avviene in morale. La crisi estetica è crisi del gusto. Come non si sa più, da tanti, che cosa credere, non si sa più che cosa apprezzare. Ne viene la perplessità dei giudizii. E i giudizii estetici — lo vedremo nel corso del nostro lavoro — sono in intima relazione con quelli etici. Se gustiamo piaceri indegni, e troviamo la bellezza dove non c'è, noi apprezzeremo del pari beni che non son beni. Il buon gusto può essere estetico ed etico. Non a caso certi scherzi crudeli, certe azioni volgari si dicono *di cattivo gusto*. Si noti anche l'accoppiamento delle due parole, una di significato essenzialmente etico e l'altra di valore prevalentemente estetico.

C'è crisi religiosa. Il Cristianesimo è in crisi dal tempo della Riforma e da prima. Ma c'è crisi anche nel cattolicesimo. E non ne mancano le prove.

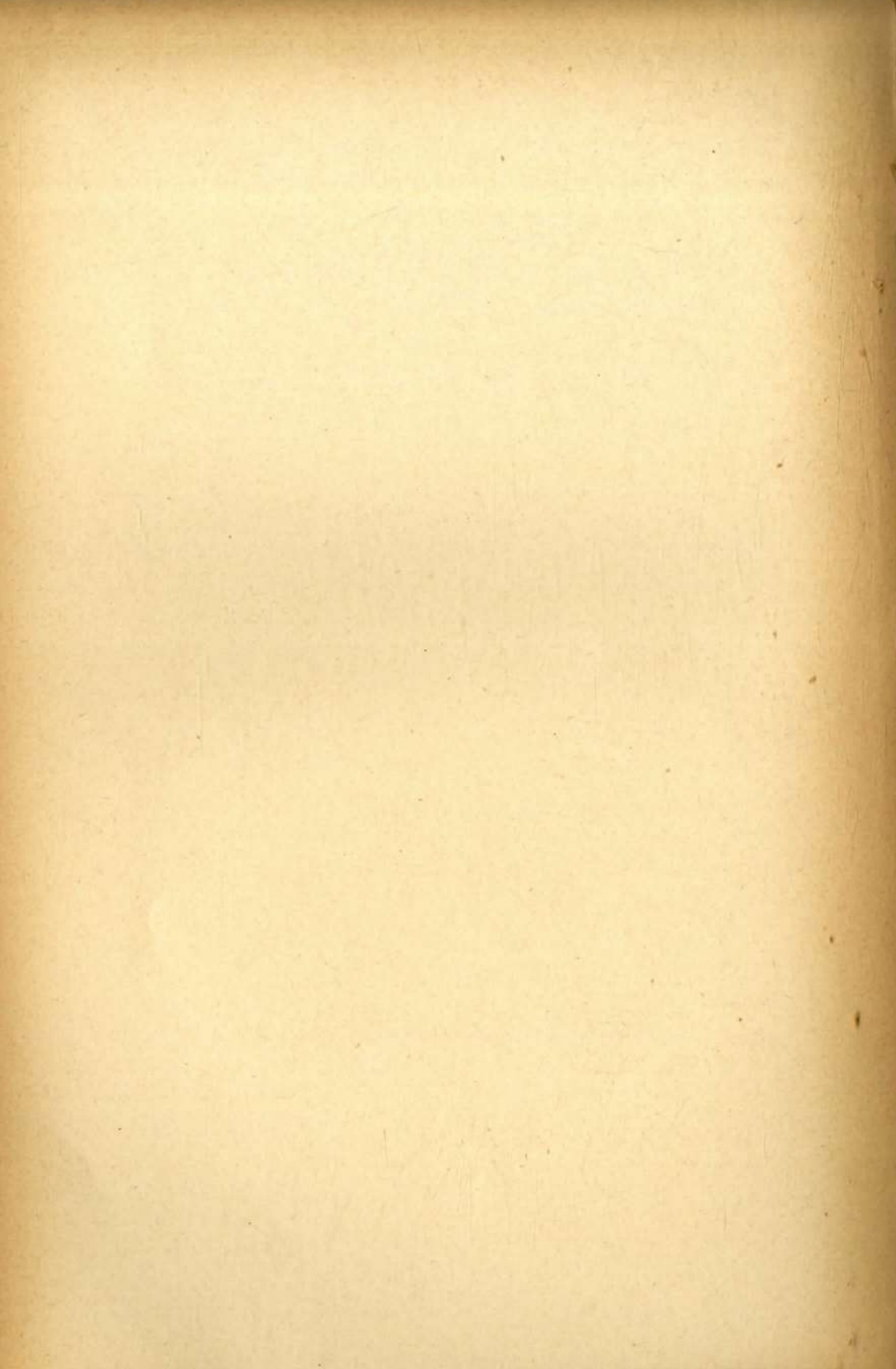
(1) Cfr. GRAF, *Op. cit.*

C'è crisi politica, dalla rivoluzione francese in poi. I moderni stati, usciti da quella rivoluzione, sono tutt' ora in un periodo di faticosa elaborazione e portano il peso delle gravi questioni non risolute, o non risolute con sufficiente franchezza. La crisi economica poi inasprisce tutte le questioni e a tutte sovrasta. Altri avrà forse desiderato di veder prima toccata questa questione. Nulla vieta di capovolgere l'ordine delle cose dette, se così piace. Noi ci siamo indugiati nell'ordine intellettuale; non misconosciamo perciò l'importanza delle condizioni materiali generatrici della crisi economico-morale. Lo spettacolo di tante ingiustizie non è certo di conforto agli animi deboli.

9. — **La crisi e la redenzione morale.** — Ma la crisi — conviene ricordarsene, acciocchè non si prendano le parole dette per una vana querimonia — non è necessariamente un male. Essa è lotta. Dalla lotta può uscire la morte o la vita. Essa racchiude una ignota forza, che ove sia raccolta dalla coordinazione e sistemazione dei principii apparentemente ripugnanti, può condurre a tutt'altro risultato dal presunto, cioè alla redenzione morale.

Bisogna adunque affrontare il problema: cominciando là dove comincian tutti, col domandarsi cioè, ma non soltanto con spirito di dilettanti: Che cosa è bene? Come si può esser buoni?

Buono crede d'essere chi semplicemente è amorevole, e non farebbe cosa che arrecasse ad altri, e per conseguenza a lui, noia o dolore; chi si astiene deliberatamente da determinate categorie di misfatti, pei quali non avrebbe in verità nessuna inclinazione, per difetto, anche, di ingegno, di coraggio, o semplicemente di bisogno; buono crede di essere chi vive e lascia vivere, e si tappa gli orecchi e gli occhi, sordo ai gemiti di chi soffre, cieco dinnanzi a tutte le vergogne; buono chi lavora, chi pensa e ha tanto ingegno da capire che ci sono altri peggiori di lui. Ma la bontà morale vera è cosa tanto rara quanto è rara la potenza creativa dell'artista, o la fecondità scientifica. Bisogna misurarne tutta la estensione, comprenderne tutto il valore

intimo; e ciò non già alla stregua d'un ideale passato, o impossibile, perchè superiore alle forze stesse della umanità, non già ad imitazione d'un eroe o d'un martire, ma subordinatamente alle esigenze stesse della vita reale, nelle stesse aspirazioni della umanità.

II.

Il problema morale.

Il prolema morale è storico, scientifico e filosofi co (1).

1. — **Il problema storico.** — I fatti della storia possono indubbiamente essere studiati sotto l'aspetto morale; ed essere disposti nello spazio e nel tempo, per modo che, determinata la posizione di uno di essi, rimanga fissata relativamente a quello la posizione di tutti gli altri. I fatti morali possono essere così distribuiti in guisa da poterne *narrare* la storia. Ma il problema storico non può essere risolto che storicamente: cioè coi documenti. Ove manchino questi, il ragionamento, utilissimo sempre a vagliarli, ad assegnare loro, quando esistano, il giusto valore e ad interpretarli, non li può supplire. Nè un simile problema sarà mai risoluto in modo definitivo e durevole. Giacchè non solo verranno continuamente in luce nuovi documenti, che serviranno a protrarre fino a un più remoto passato le nostre conoscenze, e ad approfondire quelle che già abbiamo: ma quando anche si potessero dire noti tutti i fatti — il che è impossibile — varierà sempre all'infinito, col progredire della umanità e della coscienza, la loro interpretazione e valutazione; onde la storia è un continuo processo creativo. Quello che si verifica nell'individuo, accade nell'umanità. Ognuno di noi scriverà diversamente la sua storia a venti, a trenta, a quaranta, a sessant'anni. Di taluni fatti si perde la memoria, di tutti si vedono meglio le correlazioni; la nostra coscienza si affina

(1) Per questa tripartizione e per le definizioni che seguono mi riferisco alla mia *Classificazione delle scienze*. — Milano, Hoepli, 1899.

e si matura, e noi non possiamo riprodurre il processo delle cose senza mescolarlo al nostro proprio progresso personale. E ancora: il problema storico della moralità non consiste tutto nella questione delle origini. Anzi il vero problema storico comincia solo col documento. Se delle origini non si ha documento, la risoluzione di quel problema è lasciata in gran parte alla investigazione scientifica e filosofica, non già storica. Quando si applica il criterio della necessità logica, o si procede per induzione, per deduzione o per analogia, non si fa opera di storico. I fatti storici non si inducono nè si deducono, nè si ricavano in forza di analogia, ma si accertano colla scorta di documenti e si narrano.

La storia della moralità non va tuttavia confusa con quella delle dottrine morali, benchè le due cose siano tra di loro in relazione. La moralità può sino a un certo segno vivere di una vita sua propria indipendente da quella delle dottrine, ma col progredire della civiltà è quasi impossibile tracciare la storia dell'una indipendentemente da quella delle altre.

Una vera e propria storia morale dell'umanità non è forse stata scritta: dovrebbe narrarci, dato che ci sia stato, il progresso morale; fondamento utilissimo a conclusioni superiori.

2. — **Il problema scientifico.** — Ma i fatti morali sono tra di loro in determinati rapporti costanti: onde è possibile ancora studiarli sotto un altro rispetto. E senza stralciarli dal tempo e dallo spazio in cui cadono, senza oltrepassare il carattere loro di contingenza, noi possiamo studiare quei rapporti in sè, astrattamente, non più come posti in determinate circostanze di tempo e di spazio, ma bensì, indipendentemente da queste condizioni, come pensabili e possibili nel tempo e nello spazio in generale. Può esistere una certa conoscenza ed esperienza perenne dei fatti morali non priva di quel carattere di previdibilità che altri (1) non vorrebbe escluso dal concetto di scienza.

(1) Cfr. A. Pastore: *Del nuovo spirito della scienza e della filosofia.* — Torino, Bocca, 1907. (Parte I, Cap. I, II, III. Parte II, Cap. II).

Il problema scientifico della morale comincia da quello della definizione del fatto morale medesimo. Che cosa è la morale? La morale come l'arte, come la scienza, come la religione, come la politica, come l'economia, come il diritto, è una produzione umana. La scienza non può partire da altra ipotesi. Ora in qualsiasi produzione umana noi dobbiamo necessariamente distinguere: un elemento esterno, dato dalla vita stessa, dalle cose, dal mondo, o per dir meglio dalle relazioni che legano l'individuo interiore a ciò che noi chiamiamo il mondo esteriore; un elemento oggettivo, insomma; e un elemento soggettivo, interno, quello della coscienza; dall'unione dei quali nasce l'azione, l'opera, il fatto, che ha poi una sua vita a sè, come se fosse esso stesso un organismo.

Il problema scientifico della morale si scompone adunque in tre distinti problemi:

1° Qual è l'oggetto della morale? Il bene? E che cosa è il bene? Quale è la comprensione e la estensione di questa idea? Ove sono le sue radici, di che si alimenta, donde trae la vita? In che relazioni è con altre idee elevatissime, col bello, col vero, col giusto, col sano, coll'utile? Quali sono i suoi caratteri peculiari? Quante forme può assumere?

Alle quali domande risponderà la dottrina logica del bene, o agatologia, dottrina generale che può scindersi in molte applicazioni particolari.

Ma questa scienza del bene dovrà essere subordinata ai seguenti criterii: 1° Non vi può essere un bene se non per qualcheduno o per qualche cosa, cioè rispetto a un bisogno o a un fine, in modo affatto relativo. 2° Il bene e il male sono due termini correlativi; onde nulla è bene e nulla è male in modo assoluto, ma vi sono cose più o men buone a seconda dei fini, e le men buone rispetto alle altre si dicono cattive; e buone in sommo grado quelle che conciliano più bisogni o rispondono a fini più importanti. 3° Il supremo criterio della valutazione dei fini e quindi dei beni non può essere che l'esperienza; ossia il bene e il male si conoscono dalle loro conseguenze, più o meno immediate. Se tale dottrina possa soddisfare interamente vedremo poi.

2° Quale è la coscienza che forma la morale? Che con-

cetto dobbiamo farci della coscienza morale? Come si genera, come si rafforza, in che relazioni è con altre forme di coscienza, come la coscienza estetica o lo spirito scientifico od altro? Quali sono i suoi caratteri particolari?

Alle quali domande risponderà la psicologia morale; si sottoporrà anch'essa a taluni criterii relativi: *Ex nihilo nihil fit;* e la coscienza morale dev'essere perciò considerata come l'effetto d'una lenta, interminabile educazione e trasformazione ereditaria; la coscienza morale varia di grado da uomo a uomo, da popolo a popolo, da tempo a tempo; può anche mancare, se si deve stare ai soli effetti; è in relazione coll'ambiente fisico e psichico; è un aggregato naturale, che vive e si muove e si muta come ogni altra cosa al mondo, obbedendo alla legge di variazione, ecc.

3° Il terzo problema ci riconduce alla storia della moralità, ove possiamo trovar raccolti in un tutto i fatti morali. Si verifica nella storia e nella società una legge morale? E quale è la legge suprema del progresso etico-sociale? Possiamo noi risalire dallo spettacolo che la storia a questo riguardo ci offre a una qualche conclusione utile al progresso avvenire? Ecco quale dovrebbe essere l'assunto della sociologia, che per essere scienza positiva, non potrebbe uscire neanch'essa da certi limiti. Può essa infatti avanzare un'ipotesi non positiva, senza *degenerare* in filosofia della storia?

Il problema scientifico della morale è dunque ad un punto logico, psicologico e sociologico.

3. — **Il problema filosofico.** — Resta da esaminare il terzo problema, quello filosofico. Ancor più che in altri campi, la questione filosofica s'impone in morale. Qui è la sintesi. Il problema filosofico riabbraccia tutti i problemi di cui abbiam discorso sin qui. Ma è più che la sintesi. Ognuno di quei problemi non può essere risolto in modo pieno e soddisfacente, e la filosofia tenta di varcare le barriere del relativo e di raggiungere non la somma delle nozioni acquistate nello studio analitico, ma l'unità: quando non può essere opera di scienza, è opera di fede.

E anzitutto si deve qui riprendere quel problema delle origini, cui la storia non può risolvere. La speculazione filosofica cerca di strappare alla natura il suo segreto; ponendo la natura in relazione con la storia, il mondo esterno col mondo interiore, l'istinto colla volontà, l'oggetto col soggetto. E collo stesso metodo procede in ogni campo avanzando le ricerche di là dalle barriere fissate. La storia diviene filosofia della storia; la dottrina logica del bene relativo e la dottrina psicologica della coscienza morale si trasformano anch'esse, tentano un altro passo, per colmare l'abisso insondabile tra finito e infinito, tra contingente e necessario, tra relativo e assoluto. Mirano, almeno, a un compromesso. Sia pur sempre il bene relativo a qualche essere, questo bene non è in fondo un fortuito vantaggio, ma una necessità medesima della esistenza. Ogni essere ha il suo bene: e la soppressione d'ogni bene è la negazione della esistenza medesima. Dunque il bene è necessario.

Ma è questa una necessità cieca, inconscia, un puro meccanismo, un effetto della materia? O non può essa ragionevolmente far supporre una visione, una coscienza, una volontà, una legge suprema all'universo? E la stessa volontà umana è essa pari alla necessità fisica, una risultante di moti e di reazioni, o non ha piuttosto in sè qualche cosa che oltrepassa la potenza ordinaria della materia? Basta a spiegare il fatto della libertà, che è troppo facile negare, la sola considerazione degli effetti, e l'applicazione delle ordinarie leggi del mondo meccanico? E alfine il problema filosofico, pari al simbolico serpente che si morde la coda, rientra in sè stesso. Si possono spiegare i fatti sociali, i fatti della storia con le semplici induzioni, deduzioni e analogie della scienza propriamente detta?

Infine, quale valore è da assegnare al fatto morale nella sua unità? È davvero puramente e semplicemente una produzione umana? Può la valutazione etica dipendere esclusivamente dall'esperienza? E in che rapporto starà la interpretazione filosofica del fatto etico con quella di altri, sotto molti rispetti analoghi, come quello estetico o quello scientifico medesimo? Dall'esame di questi fatti non si è d'ogni parte ricondotti ad una unica concezione? Quale?

4. — Conclusione. — Concludendo, se tale è la complessità del problema, la vera dottrina della morale dovrà appartenere a tre ordini di discipline.

I. — L'ordine storico-geografico ci fornirà i fatti. Studiando le forme varie della moralità, per entro alle innumerevoli accidentalità storico-geografiche, altri potrà tracciare la storia universale del costume morale.

II. — L'ordine scientifico nel senso stretto e rigoroso della parola ci darà:

a) la dottrina logica del bene;

b) la dottrina psicologica della coscienza morale;

c) la dottrina sociologica della moralità.

III. — L'ordine filosofico terrà viva la fiaccola dell'ideale.

Ma le nostre cognizioni non fan scienza, l'abbiamo già accennato, se non possono assumere, alle volte, il carattere di previsioni di più in più sicure, per l'avvenire. La storia è sempre la conoscenza del passato: ma la scienza vuole essere scienza del passato e dell'avvenire. Nessuna meraviglia se la morale non si contenterà di limitarsi alla pura contemplazione, osservazione e descrizione dei fatti: essa è anche una scienza normativa.

Queste norme di cui potrà far tesoro la Pedagogia morale, essa le ricaverà ancora da tutti quegli ordini di discipline, dalla storia, dalla scienza e dalla filosofia del costume.

Di tutti questi problemi che sarebbe bene scomporre e ripartire anche più minutamente, per tentare una sistemazione compiuta del problema morale, noi non affrontiamo che una piccolissima parte.

Noi ci proponiamo nelle pagine seguenti di investigare quale possa essere l'oggetto della morale, e nelle due parti in cui si divide l'opera, tenteremo rispettivamente:

in 1° luogo: di rintracciare quale è la comprensione logica dell'idea morale;

in 2° luogo: di misurarne la estensione.

PARTE PRIMA.

LA COMPRENSIONE LOGICA DELL'IDEA MORALE

I.

Il concetto del bene.

1. — **L'oggetto della nostra ricerca.** — La stessa ricerca che si può intraprendere per l'oggetto dell'arte o della scienza, noi vogliamo qui tentare per l'oggetto della morale. Pur non ignorando che anche la morale è evolutiva, noi vogliamo domandarci se nella mutabilità del suo oggetto non vi è nulla di perenne, se nella molteplicità e varietà dei fenomeni morali non vi è nulla di unico e di costante. La morale varia da popolo a popolo, d'epoca in epoca; muta come mutano i bisogni dell'uomo, come variano l'uomo e la società. Ma perchè esista la parola stessa che abbraccia questa grande varietà di fenomeni, bisogna pure che esista qualche cosa di « comune ai molteplici omonimi », come avrebbero detto i filosofi antichi, qualche cosa di costante nella varietà, di unico nella molteplicità, di essenziale, di immutabile: quel principio che gli uomini sentirono il bisogno di nominare.

Quale è dunque questo principio? In altre parole, che cosa è il « morale »? Che cosa ha di specifico ciò che muove l'uomo a sentire, a pensare, a giudicare, ad agire in quel modo particolare che diciamo propriamente morale, a differenza di ciò che ispira l'artista o di ciò che ricerca amorosamente il filosofo? Quale il fine, quale la meta, quale l'oggetto delle azioni etiche? Quale ancora la *materia* cui dà *forma* la coscienza etica, quando crea la morale?

È inutile negarne l'esistenza. Noi distinguiamo in pratica il prodotto etico dal prodotto estetico e dalla costruzione scientifica; noi riconosciamo una forma specifica della coscienza che prende a volta a volta i nomi diversi di coscienza, di senso, di spirito, di criterio o di giudizio morali, e che

è diversa dal senso o dallo spirito, dal criterio o dal giudizio estetico cui corrisponde un'attività pratica speciale. Lasciando per ora impregiudicata la questione se nella realtà delle cose esista davvero il « morale », è certo che a quel modo specifico di considerare e di agire cui diamo talora il nome comprensivo di spirito o anche di coscienza etica, corrisponde uno speciale aspetto che per noi assumono le cose sottoposte a quel giudizio e a quell'azione, cioè corrisponde una relazione specifica tra le cose tutte e la nostra coscienza morale, in forza della qual relazione le cose stesse assumono il carattere e il nome di « morali ».

È lecito supporre che codesta relazione muti e varii all'infinito? Per quanto essa varii, non varierà mai tanto da confondersi con altre relazioni ben note, che noi distinguiamo da essa. Ciò che è morale non è sempre ciò che è estetico o ciò che è scientifico.

Onde resterà sempre possibile il rintracciare in che cosa, ciò che è per noi *morale* diversifica da ciò che è per noi estetico o logico; vale a dire l'investigare con quella sola oggettività che è concessa alla scienza ciò che sia « morale ». Questa è la prima ricerca che si deve compiere.

2. — **Quest'oggetto nel corso storico delle dottrine morali.** — Un simile problema è vecchio quasi come il mondo. E la storia delle dottrine morali mostra come s'è tentato di risolverlo.

È inutile qui il richiamare alla mente del lettore cose notissime. Chi non conosce le idee ossia i principii che furono messi innanzi nel corso storico della morale dottrinaria?

Il piacere, la felicità, l'utilità, la verità, la bellezza, la giustizia, la santità, la forza, la grandezza, la ricchezza, la simpatia, la benevolenza, la pietà, la carità, l'onore, il sentimento e la ragione, il fine e la legge, hanno servito a volta a volta di base ai sistemi.

E questi si sono succeduti e sono ripullulati senza fine; la storia è piena di edonisti, di eudemonisti, di sentimentalisti, di razionalisti o di intellettualisti, ecc., e la morale potè essere definita in tanti modi quanti furono i sistemi. I quali

poi variano non solo in rispetto alla presente questione, ma per ciò ancora che ha attinenza a molte altre; per la qual cosa si intrecciano e si intralciano in modo inestricabile. Una buona classificazione dei sistemi morali non crediamo che esista, nè sarebbe impresa facile il tentarla; sarebbe tuttavia opera utilissima, da far precedere ad una buona storia ed una illuminata critica della passata filosofia morale.

Qui non è affatto il caso di criticare quei principii. Del resto è in fondo tutta una questione di parole. Chi dice piacere o felicità o altro intende per questa parola tutto un insieme di concetti, che hanno bisogno di spiegazione. E il sistema sta propriamente nella spiegazione. Non si è sentito del resto il bisogno di aggiungere questa o quella restrizione, questo o quell'ampliamento a quelle che non sono in realtà se non semplici denominazioni? E siamo da lunga pezza abituati ad udire il piacere o l'utile *bene inteso;* la felicità o il vantaggio *dei più*, se non *di tutti;* la verità *oggettiva* quando non si ricorre addirittura, e vedremo tra breve che in fondo è quasi inevitabile, alla ripetizione del definendo.

Ma dobbiamo pur scegliere una denominazione; ora ciò non è possibile senza una qualche fuggevole critica.

Noi osserveremo anzitutto che l'errore di certi sistemi fu di prendere uno qualsiasi dei principii morali e di porlo come base del sistema; di metterlo, come si suol dire di certi fattori in certe formole matematiche, *in evidenza;* di rappresentare la morale, continuando a valerci del linguaggio matematico, *in funzione* di quel principio; senza curarsi sempre di vedere se il principio scelto era davvero il più generale; se pure non è il caso di dire che l'errore è stato di costruire il sistema, *costruirlo cioè* architettonicamente, come bene osserva lo Schopenhauer, in modo che la base posta ad esso dovesse *effettivamente* reggere tutto l'edifizio, mentre era forse più opportuno concepire la morale non già come un edifizio rigido, ma piuttosto come un organismo, ove circola la vita coi suoi frequenti ricambii.

Spesso poi quei principii non sono esclusivamente morali,

ma sono affatto generici, e si possono incontrare così nello studio dell'etica, come in quello dell'estetica o della logica o della economia politica o della giurisprudenza; per il semplice fatto che la base vera delle scienze morali è in fine poi sempre l'uomo coi suoi bisogni e i suoi concetti, e che ciò che ad altri pare, a seconda dei casi, di interesse esclusivamente morale è invece senz'altro di interesse umano. Troppo, pare a noi, nel corso della filosofia morale, si è trascurato il metodo di analogia, il quale è molto acconcio allo studio delle produzioni umane, che tutte si dipartono dallo stesso tronco ed hanno comuni forme e principii.

3. — **Il concetto del bene.** — Tra i principii messi innanzi nel Corso della filosofia morale ve n'ha uno che non senza ragione ha ottenuto maggiori suffragi: e questo è il concetto del *bene*. Non già che il concetto del bene non sia anch'esso un concetto molto generico, e che lo si incontri esclusivamente sul terreno della morale. Tutt'altro. La parola « bene », usata sostantivamente, esprime la soddisfazione o l'oggetto della soddisfazione in tutti i campi; la parola « bene », usata come avverbio, esprime indifferentemente l'approvazione estetica e l'approvazione scientifica; e l'epiteto « buono » ha un senso così largo, che quasi niun altro vocabolo l'ha largo del pari, e diventa poi sinonimo di molti altri: buono infatti può voler dire, a seconda dei casi, bello, sano, legittimo, piacevole, allegro, comico, gaio, vero, solido, forte, ecc. Tanto che veramente per sè queste parole generalissime non acquistano vero e preciso significato se non dal contesto o dalle espresse e sottintese limitazioni e determinazioni. Onde si cominciò assai presto a parlare di bene sommo, bene vero, bene oggettivo, bene ultimo, bene finale, bene universale per costituire una distinzione ed una classe, quella del bene morale specifico. Tuttavia molte volte quando si dice bene si intende, per antonomasia, il bene morale.

E ciò non a caso. Infatti in economia, quello che importa non sono già tanto le soddisfazioni, quanto gli oggetti che servono a procurarcele, che quindi acquistano per noi un valore (economico) e che prendono sì i nomi di utilità, di valori, di beni, ma in plurale, in un senso tutto concreto

e speciale. I beni materiali non cessano di essere tali, anche se altri non ne usa o non ne gode; i valori (economici) trovano sempre chi li apprezza, anche se chi li possiede non se ne cura; e quando si parla di godere, in economia, se ne parla per un « supposto » tutto particolare. In arte invece il godimento è tutto: un godimento intellettuale e puro, ben s'intende. La statua, il quadro, l'oggetto d'arte, la parola scritta o cantata o pronunziata non valgono se non in quanto riescono a procurare quel godimento supremo; non più l'oggetto in sè commerciabile, ma l'effetto ch'esso ci produce ci è *caro;* non la soddisfazione in sè, ma il *piacere* di sentirla. Il piacere infatti sta piuttosto alla base del sistema estetico anzichè del sistema etico. Prima che il Mantegazza scrivesse un trattato d'estetica che si fregia col nome d'Epicuro, fin dal 1890 sostenevamo nella discussione di Laurea, che « il sistema di Epicuro è più estetico che etico ». Nella scienza per contro, il piacere, dolce conforto alle ricerche e premio alle scoperte, ha un valore tutto soggettivo; quello che importa è il risultato, la verità raggiunta.

In morale infine proprio la soddisfazione si vuol raggiungere. Vi ha parte secondaria il mezzo o l'oggetto che serve a procurare il bene; accessorio non necessario il piacere; quello che fa l'azione morale, che può essere tale incompiutamente o compiutamente, cioè solo soggettivamente o solo oggettivamente o sotto l'uno e l'altro rispetto, è la buona intenzione, che l'ha ispirata, e il buon effetto che produce. Buona è l'azione fatta in fin di bene; buona l'azione che reca un bene. Il bene è dunque il *principio principe* in morale.

4. — **Il concetto del piacere.** — Sin qui non s'è ottenuto altro che di dare una denominazione all'oggetto della morale. Non è poi tanto poco, secondo che si potrebbe credere a prima giunta. Il dare un nome specifico a una certa categoria di fenomeni vale per lo meno quanto il farne una classe distinta da altre classi di fenomeni, quanto isolarli, e riconoscerne i caratteri proprii. È la diagnosi, passo tutt'altro che facile: sono proprio sicuri tutti i moralisti d'aver sempre diagnosticato bene quali sono i sintomi, i caratteri,

che cosa è il proprio dell'elemento morale? La parola del resto vale meno che niente, se, una volta trovatala, tosto la si identifica con un'altra, confondendo il bene con ogni specie di altre cose, e chiamando bene ciò che a rigore non è.

Per gli uni il bene è il piacere. E invece non è. Il piacere è uno stato e il bene è un fatto. Il piacere è uno stato d'animo fugace e spesso anche fallace. Può essere vero e illusorio. Si può aver piacere di ciò che non è; il piacere ha il suo fondamento nella coscienza, più che nella realtà, e dire coscienza vuol qui dire opinione, idea, capriccio, illusione, immaginazione, a seconda dei casi. Il bene è il fatto, cioè la soddisfazione, che può però essere anche immaginaria. Il piacere è l'avvertimento o il sentimento di quella, vera o presunta che sia. Esso è l'effetto. E quella è la causa. E non è punto detto che, quando la soddisfazione è presunta e illusoria, il piacere sia men vivo; chè anzi spesso le maggiori soddisfazioni e le più reali lasciano l'animo freddo e indifferente. Qui anzi ha radice il gran divario che passa tra morale e arte. Per la vita morale l'immaginazione può essere anche talora un valido aiuto, non nego; ma è sovente un pericolo: in arte la fantasia, se non è tutto, è gran cosa, certamente.

Non cura certo il proprio bene, nè tanto meno l'altrui, chi va unicamente alla caccia del piacere. E fare il piacere altrui è cosa diversa, propriamente, dal fare il bene altrui. Potendoci apparire il piacere come il vago sentimento d'un bene, che talvolta anche ci preannunzia e di cui è tal'altra il coronamento e la conferma, si direbbe che piacere e bene siano due termini correlativi, che l'uno richiami l'altro e viceversa, e sia pressochè indifferente il confonderli. Infatti, il linguaggio comune li fa spesso sinonimi, identificando il bello e il buono, il piacere e il bene. Ma, come abbiamo già visto, il piacere e il bene non sono punto e sempre equivalenti, e non vi è alcuna proporzione stabile fra l'uno e l'altro. Un bene minimo può darci infatti un senso di piacere acutissimo, e un bene grandissimo può qualche volta passare inavvertito o darci un mediocre senso di soddisfazione. Il piacere è in relazione col grado di eccitazione dei sensi e della coscienza, collo stato di aspettazione psichica più o meno prolungata, più o meno

profonda; quindi il piacere è soggettivo. Il bene è in relazione coi bisogni effettivi fisiologici e psicologici, costitutivi del nostro essere; quindi è tanto più bene, quanto è più oggettivo. Ora ci può piacere per un verso ciò che per un altro è affatto contrario ai nostri reali bisogni ed interessi; in questo caso, a ragione, noi contrapponiamo al nostro *gusto* la nostra *convenienza*. Altre volte ciò che piacerebbe a noi può nuocere altrui. E allora contrapponiamo al piacere il dovere. Quando questi due ordini di condizioni coincidono, e il soggettivo e l'oggettivo si identificano, allora bene e piacere si unificano; e ciò avviene pure molte volte. Una coscienza sana e una immaginazione infrenata non possono anzi gustare altri piaceri fuori di quelli buoni e legittimi. Ma è tuttavia pericoloso il porre il piacere in luogo del bene, poichè la morale non può ridursi ad un'arte di accomodamento al piacere; la morale teoretica è la scienza del bene; la morale pratica è l'arte di praticarlo; la volontà morale è quella che vigorosamente vuole ed ama il bene e lo attua; ma se essa può perseguire tenacemente un ideale, sia pure ispirato alle reali condizioni dell'uomo ed alla considerazione più piena della sua vera natura, non può già proporsi di raggiungere un elemento così soggettivo e variabile com'è il piacere. Il còmpito di educare ai più nobili piaceri, di affinare ed elevare le coscienze per ciò che riguarda il godimento, dalle regioni più basse alle più alte, non è precisamente l'assunto della morale, ma dell'arte. E se tutto si riduce a soddisfare il proprio gusto, allora si cade in un edonismo così egoistico, che non ha nulla che fare colla morale.

Vi sono indubbiamente varie specie di piaceri. E tra le altre si può anche annoverare una forma specifica di piacere morale. Come gusta una forma specifica di piacere, che non esiterei a chiamare *economica*, chi ha raggiunto l'ideale economico del *minimo mezzo*, come altri gusta le gioie, anzi le estasi specifiche dell'esaltazione estetica, come lo spirito dello studioso tutto s'allieta della verità scoperta o della dimostrazione perfetta, così si è contenti d'avere agito bene. Questo è un principio morale importantissimo; ma non è tuttavia il principio etico fondamentale.

5. — **La felicità.** — Nemmeno è il caso di parlare di felicità; quantunque, intendendo per felicità uno stato men fugace e incostante del piacere, che può essere d'un giorno, d'un'ora, d'un attimo, dando alla parola felicità il senso di un benessere pressochè costante, che non si può conciliare facilmente colle inquietudini e colle conseguenze più e meno evitabili del mal oprare, può sembrare meno inopportuno il porre questo principio a base di un sistema morale. Anche la felicità è uno stato soggettivo. E vi sono tante specie di felicità, quante sono le specie dei piaceri. E, se vi è indubbiamente una forma specifica di beatitudine morale, vi è pur troppo chi sa essere felice con danno altrui, essere felice nonostante l'immoralità della sua condotta. Onde a ragione il Rosmini ha voluto separare la morale dalla eudemonologia, l'arte di esser buoni da quella di esser felici.

Procurare la felicità nostra ed altrui può essere opera morale; ma talvolta non si può compiere che ad onta della morale; la felicità è relativa anch'essa, come il piacere, ai bisogni e ai desiderii, alle esigenze, alle aspettazioni dell'individuo, i quali bisogni e desiderii, le quali esigenze ed aspettazioni possono essere di per sè più o meno leciti, più o meno morali. La felicità è il risultato d'una specie di bilancio dei piaceri e dei dolori, delle gioie e delle noie, dei comodi e degli inconvenienti, è cosa tutta soggettiva e variabile, a seconda non solo delle condizioni esterne mutevolissime; ma, ben più, del variabile umore di ciascuno: dipende dall'opinione e dall'arbitrio, dal caso e dai nervi, dalla salute e dalla volontà, dal tempo, dalla borsa, dalle occupazioni, dalle passioni.

Come porre un principio così variabile a base dell'etica?

6. — **L'utile.** — Al soggettivismo degli edonisti e degli eudemonisti altri contrappone l'oggettivismo utilitario. E confonde il bene con l'utile. Non già che qualche volta l'utile non sia il bene, e che il bene non sia sempre in ultima analisi anche utile, ma in generale l'utile e il bene sono due cose diverse.

Abbiamo detto che soggettivamente ciò che costituisce l'azione morale è l'intenzione di compierla per attuare un bene finale, e avremmo dovuto aggiungere: disinteressatamente. Noi operiamo moralmente, quando non siamo animati da alcun altro interesse, fuor di quello morale. Ora quando cerchiamo l' utile nostro lo facciamo per un interesse troppo naturale, tanto naturale che diventa l'interesse per antonomasia, cioè l'interesse economico. E quando cerchiamo l'utile altrui, senza vantaggio proprio, vuol dire che noi raggiungiamo per tal modo una forma di bene. Ma perchè chiamarlo utile? È, come sempre, una questione di parole.

L'utile non risponde a tutte le esigenze della morale. Il linguaggio comune contrappone l'utile al dilettevole. Vogliamo noi escludere un onesto diletto dalla morale? Il culto esagerato dell'utile porta all'avarizia, che è un vizio. La morale non esclude il diletto, come non esclude la felicità, sempre e in ogni luogo. Non esclude nemmeno l'utile. Ma la sfera dell'utile non coincide del tutto con quella del bene etico.

L'utilità poi è essenzialmente materiale; giacchè, se si parla qualche volta di utilità morale, è per mera estensione del linguaggio, o, per essere assai più precisi, perchè in quei casi in cui s'adopera questa forma si ha particolarmente in vista l'idea del vantaggio, sia pure vantaggio morale, che possono recare a taluno, dati i suoi bisogni e i suoi interessi, siano pure morali, quelle che per questo rispetto noi chiamiamo col nome di utilità, perchè rendono a colui dei veri servigii, giovano, *servono*, *sono utili a lui*. L'utilità è qualche cosa di esterno, di numerabile, di quantitativo, che risiede negli oggetti, considerati in rapporto coi nostri bisogni, indipendentemente da ogni valutazione morale di quelli e di questi. Vi sono indubbiamente delle cose utili e non punto buone. E il criterio dell'utile per sè non è punto il criterio morale.

E se vogliamo formare un criterio dell' utile morale, o un criterio morale dell'utile non è all'economia ma all'etica che dobbiamo ricorrere.

L'utile si misura e si può quotare in denaro. Il bene morale non è mai traducibile in questa forma. Si possono

liquidare i danni economici, ed anche, si dice, i danni morali. Ma quei danni morali, che sono suscettibili di una indennità, sono considerati appunto come valori commerciabili; quando si giudicano suscettibili di indennità, questi non sono più precisamente riguardati puramente e semplicemente come beni etici (1).

7. — **La verità, la bellezza.** — All'utilitarismo troppo mondano e materiale altri, pur restando nel campo oggettivo, vuol trovare un rimedio risalendo alle più alte idealità. E volendo dare alla morale un fondamento supremamente oggettivo ma anche disinteressato, un fondamento sicuro, ricorre alla verità. Per essi, come per Guglielmo Wollaston (2), il buono si risolve nel vero. Ma il vero è oggetto della scienza non della morale. Il vero è l'oggetto della coscienza teoretica, non della coscienza pratica. Il vero può bensì destare amore, desiderio, e ispirare un culto quasi religioso. Ma il vero non spinge ad agire; almeno se non lo si considera anche come buono. E allora siamo da capo. Perchè mutar nome alle cose? Anche qui è il caso di ripetere ciò che s'è già detto tante volte. La sfera del vero non coincide sempre in tutti i suoi punti con quella del buono. Quanto è supremamente vero, sarà anche supremamente buono. Non lo si nega. Ma vi sono verità indifferenti alla morale. E il culto del vero non è sempre il culto del bene. La matematica non è moralità. La logica pura non è l'arte della condotta.

E non crediamo neppure che il buono possa risolversi nel bello, secondo pretende una scuola etico-estetica (3). Indubbiamente e non a caso noi chiamiamo bella un'azione buona, perchè oltre che buona, è spesso anche veramente bella, cioè degna di ammirazione, tale che siamo tratti a compiacercene, con una sorta di estetico diletto. Indubbiamente il senso morale può essere validamente aiutato e per-

(1) Cfr. in G. Belot: *Études de morale positive: L'utilitarisme et ses nouveaux critiques.* — Paris, Alcan, 1907.

(2) Cfr. il mio saggio: *L'oggetto della morale secondo G. Wollaston.* — Clausen, 1892.

(3) Cfr. C. Chabot: *Nature et moralité.* — Paris, Alcan, 1896.

sino sostituito da certo senso estetico, al quale ripugnano taluni atti immorali, anche perchè in sè brutti e ributtanti. Ma il vero criterio del bello non è sempre il criterio morale.

8. — **La giustizia.** — Altri, all'idea della verità o della bellezza, sostituiscono quella della giustizia. È certo anche la giustizia un nobilissimo ideale. Ma costoro non s'accorgono che scambiano così gli oggetti di due discipline distinte, cioè la filosofia morale e la filosofia del diritto, la scienza del bene e la scienza del giusto.

L'idea morale non si riduce all'idea di giustizia. Il bene non è soltanto il giusto. L'idea di giustizia rappresenta un aspetto solo delle questioni morali; importa una certa corrispondenza fra i fini stessi degli uomini, in quanto si possono subordinare gli uni agli altri, e coordinare fra loro, subordinandoli o sovraordinandoli ad altri, e una corrispondenza tra i fini e gli atti o le cose, fra certe categorie di fini o di desiderii o di aspettazioni, o di bisogni o di diritti e certe categorie di beni e di soddisfazioni, di ricompense o di pene; riguarda la distribuzione *equa* di questi beni o di questi mali fra coloro che vi hanno eguali diritti: giusta e proporzionata, pesata sulla bilancia, fra coloro che vi hanno diritti diversamente misurabili.

Ma altro è la giustizia, altro è la bontà. La giustizia è *dovuta*, la bontà si dona. La giustizia è legge; la bontà è amore. Certamente il buono è anche giusto; e non a torto si fa *il giusto* sinonimo di virtuoso; ma è ancora virtuoso chi oltre ad esser giusto, è sincero, veritiero, amorevole, umano, e corregge con la carità la stessa severità della giustizia.

Altri fanno dell'ideale morale tutt'uno con la santità. Ma la santità è più che la moralità. L'ideale della santità è la sottomissione piena ed intera alla legge morale, ma coll'implicito riconoscimento che questa legge ci vien da Dio o è Dio medesimo. Ora la moralità è ancora altra cosa dalla religione, benchè vi sia legata da molti vincoli. È concepibile la moralità indipendentemente dalla religione; e non si devono perciò compromettere le questioni morali

confondendole con quelle religiose, a cui ci possono del resto molto naturalmente condurre, come vedremo.

9. — **Ideali minori.** — A codesti altissimi ideali, che sono la verità (oggetto del sapere e della scienza), la bellezza (oggetto del sentimento e dell'arte), la giustizia (oggetto della giurisprudenza e fondamento delle leggi), la santità (oggetto della religione), altri sostituiscono certi loro ideali men alti, più terreni e più umani. Ma neanch'essi, a dir vero, non che risolvere, non si può dire che intuiscano nella sua vera natura il problema.

E in questo successivo abbassamento dell'ideale etico, pur restando sempre in un campo abbastanza oggettivo, noi possiamo ancora discernere varie gradazioni.

Al concetto d'una verità assoluta, ad esempio, sostituiscono alcune poche piccole verità, come, ad esempio, quelle della igiene, o quelle di talune scienze positive, numerabili e numerate; confinano l'ideale etico per entro ai risultati positivi di talune scienze, nel progresso delle arti meccaniche, nell'accresciuta ricchezza e comodità della vita, nel progresso civile.

Al concetto della bellezza sostituiscono un graduale elevamento del piacere, conforme al generale progresso; aiutato dallo spirito di imitazione che spinge i piccoli, i minori, i deboli, i più, la folla, a seguire le orme dei grandi, dei maggiori, dei forti, dei pochi, degli ottimati.

Ma, lasciando da parte l'evoluzione che è una fatale necessità, l'idea del progresso, cioè della perfezione, suppone l'idea positiva del bene; e siamo da capo. In quanto alla potenza dell'esempio e della imitazione, siamo ben lungi dal negarla e dal respingerla; ma anteriore alla classificazione degli ottimati è il concetto del bene. Non furono essi in origine i più coraggiosi, i più forti, i più generosi, i più grandi di animo? Onde non furono generosi e coraggiosi, cioè non coltivarono in sè stessi qualche virtù perchè ottimati, ma furono ottimati a cagione di quelle virtù, perchè ebbero migliore idea del bene e meglio l'attuarono. Ma purtroppo non sempre gli ottimati furono i migliori moralmente. Onde l'esempio loro e l'imitazione che ne seguì

furono tutt'altro che morali. La morale è forse più spesso rivolta che imitazione, e frutto di interna rivelazione.

Altri pongono il loro ideale morale nella forza, nella grandezza. Tutto ciò che contribuisce ad aumentare la potenza nazionale, questo è morale. Non si può negare che è contenuta molta verità in questa affermazione. Ma non è tuttavia tutta la verità. Chi così pensa, confonde la politica con la morale.

Non fa bisogno di dire che per molt'altri la questione morale non è più una questione politica nazionale, ma l'universale problema della equa distribuzione dei primi e più necessarii beni, ossia un problema essenzialmente economico. E non fa bisogno di dire che tutte queste sono, per noi, vedute parziali del problema.

A nessuno di questi parziali concetti si può ridurre per noi il concetto del bene, che, come quello del vero e del bello, del sano e dell'utile, è più generale e primitivo.

10. — **Il senso morale.** — Ond'è che altri, senza curarsi di ricercare quale sia l'oggetto della morale, senza tentare di definirlo, evitando insieme prudentemente di confonderlo con altri oggetti, col gradevole (come l'Hobbes), col vero (come il Wollaston), col piacere, come gli edonisti, colla felicità, come gli eudemonisti, coll'utile, come gli utilitaristi, ecc., cercano tuttavia alla morale un fondamento in tutt'altro genere di considerazioni.

Questi propriamente eludono il nostro attuale problema, cioè la ricerca dell'oggetto della morale, o almeno non lo affrontano direttamente.

Suppongono gli uni l'esistenza d'un *senso morale*, e analogicamente un senso del vero o senso logico, un senso del bello e estetico, ed è per loro morale, logico, estetico, infine, tutto ciò che non ripugna e che anzi soddisfa rispettivamente quei sensi.

I meriti di questa scuola sono parecchi. Essa ha per noi anzitutto questo vantaggio sulle altre, che non confonde i campi rispettivi di quelle tre grandi idealità che sono la scienza, l'arte e la morale. È meglio non tentare di definire

il bene che confonderlo con altri concetti. È meglio anzi dichiararlo indefinibile. Bene è ciò che il senso morale approva, male è ciò che il senso morale condanna, di cui si sente pentimento e rimorso. Lasciamoci dunque guidare dal senso morale.

Ma questo senso morale cos'è? Innato, provvidenziale, divino? E allora cadiamo in una specie di misticismo morale. Che fare per ridestarlo se è assopito, come educarlo, affinarlo, rinforzarlo se non abbiamo nulla fuori di esso e non sappiamo nè che cosa esso sia, nè quello che si voglia? E se questo senso non è del tutto innato, ma se è solo la forma di un contenuto, vario e temporaneo, se esso è quindi suscettibile di educazione ed evoluzione, se anzi si è venuto formando a poco a poco con l'esperienza, per atavismo e tradizione, allora è giocoforza credere che fuori di esso ci sia qualche cosa: che questa forma per l'appunto abbia un contenuto, che questo senso sia la coscienza di qualche cosa, che se esso è la forma, fuori di esso ci sia una materia; cioè il bene, il meglio, ch'esso è capace di discernere, di perseguire, di volere.

Nel primo caso, negato un contenuto alla forma morale, come negato un contenuto alla forma estetica o logica, si cade nel formalismo. Che sia lecito fare astrazione dal contenuto per istudiare la forma, non neghiamo. Ma nè la scienza, nè l'arte, nè la morale sono solo formali. C'inchiniamo con rispetto alla logica formale; ma desideriamo anche la logica reale; vogliamo che l'arte abbia e soprattutto che la morale abbia un contenuto. Nel secondo caso non si risolve nulla. Il senso morale è una forza morale. Ma la forza morale risiede proprio tutta nel sentimento? Francamente, non lo crediamo. La morale è opera di *tutto* l'uomo: non solo della parte di lui che si suol chiamare *sentimentale*: è opera dell'intelletto e dell'esperienza; si giova della scienza come dell'arte; è opera della testa e del cuore; ed anche e soprattutto di volontà. Spesso i sentimentali (non diciamo i sentimentalisti) sono gli ignavi del mondo morale; la loro attività si consuma tutta nel sentire, e non ne riman loro per volere ed operare.

11. — **La simpatia, la pietà, l'onore.** — Altri non solo s'attengono al puro sentimento, ma specificatamente pongono a fondamento della morale un sentimento qualsiasi. Ad esempio la simpatia (1). Chi parla di simpatia nomina ancora un principio psichico, importantissimo certo, ma che non è esclusivamente morale. La simpatia è un elemento etico, come può essere un elemento estetico, e, entro certi limiti, un valido aiuto alla ricerca scientifica. Ma sempre ciò che ci ispira simpatia è morale e viceversa ciò che ci desta antipatia immorale? Dipende dall'essere o non essere morali noi stessi. Certi nobili sdegni morali son fatti di antipatia e se la morale è la simpatia pel buono, dovunque si trovi, è poi anche l'antipatia pel male, comunque si adorni o si chiami.

La simpatia è una forma di benevolenza; ma la benevolenza medesima non è sempre bontà. Buona è la benevolenza del bene. Ma vi sono benevolenze peccaminose e pericolose.

La simpatia ispira la « pietà » (Schopenhauer). Un nostro saggio proverbio detta: « Il medico pietoso fa la piaga cancrenosa ». Pietà, sì, ma conviene intendersi: una pietà morale; pietà del peccatore, non del peccato; pietà del vile non della viltà; pietà di chi sbaglia, non dell'errore.

La carità è certo un principio morale; ma si deve far la

---

(1) « Hutcheson aveva benissimo veduto che la simpatia per sè medesima è straniera all'idea del bene, e che essa è spesso determinata, a dispetto di tutti gli sforzi della volontà e della ragione, da qualità che nulla hanno che fare colle qualità morali propriamente dette. Quante cose eccitano la nostra simpatia che non hanno in sè alcun carattere di moralità! Noi simpatizziamo tuttodì coi nostri simili per motivi di minor importanza: il suono della voce, il linguaggio, il portamento, la fisonomia, ecco spesso più del bisogno per attirarci o respingerci. L'emozione simpatica ed antipatica non ha dunque alcun rapporto necessario colla moralità e l'immoralità; è dunque assurdo porre nella simpatia, la quale si estende a mille e mille cose indifferenti, il principio costitutivo della morale ». Vittorio Cousin: *Vita di A. Smith* in *Biblioteca dell'economista*. Prima serie, Vol. II, pag. XXXIII. — Torino, Pomba, 1851.

carità del bene; e da ogni parte ci si riaffaccia lo stesso principio.

È ancora una forma di sentimento quello dell'onore. Per alcuni è morale ciò che è onorevole. Ma col nome di onore non si chiama un solo sentimento, bensì un'accozzaglia di sentimenti diversi, di cui non è qui il luogo di tentare l'analisi. Di quale di questi sentimenti s'intende parlare? Di quell'onore morale, che rifugge da tutte le convenzioni, dal plauso come dalla riprovazione, fuorchè dei buoni soli; o di quell'onore convenzionale e barbarico, che è così frequentemente in aperta contraddizione colla morale?

12. — **L'intelletto, la ragione.** — Se la morale non è opera esclusiva del sentimento, lo sarà dell' intelletto o della ragione? Al sensismo e al sentimentalismo si contrappongono infatti l'intellettualismo e il razionalismo. Ma la morale non è frutto dell'intelletto o della ragione, più che non sia del sentimento. Del resto l'intelligenza deve essere intelligenza di qualche cosa e la ragione, ragione di qualche cosa. E nella determinazione di quest'oggetto si rifà la via già percorsa. Che cosa sarà l'oggetto dell'intelletto morale o della ragione pratica? A meno che non si ponga un'etica del tutto formale. Esiste una legge morale, come esiste una legge logica? In questo caso, il bene sarebbe puramente intenzionale.

Resterebbe da esaurire un'ultima opinione, che cioè la morale sia esclusivamente frutto dell'attività pratica, il cosidetto pragmatismo. La morale non si pensa, nè si sente, si fa.

Ma noi abbiamo già precedentemente dichiarato la nostra opinione. La morale è opera di tutto l'uomo. L'attività pratica, il sentimento e la ragione cooperano tutti ad un solo fine: il bene. Il bene è pensato, sentito, voluto. Dovendo scegliere una denominazione all'oggetto della morale, noi ci atteniamo al concetto del bene, che è il più generale e comprensivo di tutti.

Il bene non è nè il piacere, nè la felicità, nè l'utile, nè la verità, nè la bellezza, nè la giustizia, nè la santità, non consiste nè nei risultati positivi della scienza, nè nel pro-

gresso delle arti meccaniche, nè nell'aumento delle comodità della vita, nè nella forza o nella grandezza.

Ma che cosa è il bene? Si può definirlo senza ricorrere ad un altro concetto?

13. — Anche il bene è un concetto generico. — Abbiamo già visto che neppure il concetto del bene non è un principio esclusivamente morale; e che, a propriamente parlare, non si deve dire che l'oggetto della morale è il bene, ma bensì, con una tautologia che non si può affatto evitare, il bene morale.

Anche l'oggetto dell'arte non è semplicemente il bello, ma il bello estetico. E persino il vero della scienza non è il vero in genere. La scienza, l'arte, la morale, fanno opera di selezione.

Il bene è un concetto generico.

Ma prima di discendere alle specie non sarebbe il caso di domandarsi che cosa è il bene in genere? Accade di questo concetto come di tanti altri, generalissimi, che tutti credono d'averlo nettissimo in mente e invece s'ingannano. Gli uomini non si ingannano nei particolari, dice il Machiavelli (1), ma bensì nel generale. Tuttavia non è a dire quanti guai possano derivare da un falso concetto generico, anche nei giudizî specifici. E la scienza del generale è oggidì troppo caduta in disuso, perchè non sia opera coraggiosa e degna il tentare di riattarla.

Noi non consentiamo, per esempio, col Gioberti il quale, nel dar principio al suo *saggio sul Buono* (2), comincia coll'osservare che la parola ha troppe significazioni, le quali non hanno guari che vedere colla morale, e tosto s'adopera a scartarle.

La parola *bene* ha tanti diversi valori, a seconda della materia di cui si tratta e cui la si applica. È vero. Ma perchè si adoperi quella e non un'altra, bisogna che essa esprima qualchecosa di costante. Varî sono i casi in cui

(1) Machiavelli: *Discorsi sopra la prima Deca di T. Livio*, XLVII.

(2) Gioberti: *Del buono, del bello*. Proemio, pag. 103. — Firenze, Le Monnier, 1857.

la si applica. Ma unico è il suo vero astratto significato. Quindi, anzichè eliminare le significazioni non propriamente morali della parola, noi dovremo studiarle. Siamo sicuri, eliminandole, di conoscere a priori quali saranno le significazioni che non sono propriamente morali? E non si avvantaggerà il concetto specifico che ci faremo del bene morale, se potremo confrontarlo con quello generico del bene, e mostrare che in fondo non ne è che una applicazione particolare?

Se non si potrà sapere che cosa è il bene, non potremo sapere mai che cosa è il bene morale. È tanto erroneo il credere che il bene morale sia sostanzialmente diverso dal bene comune, quanto il credere che il bello estetico non sia di sua natura identico al bello in genere, o che il vero della storia, della scienza e della filosofia sia un vero diverso dalla comune verità.

Noi ne facciamo tutta una questione di metodo.

14. — **Una questione di metodo.** — Una parola è veramente usata in molti sensi proprii ed improprii, diretti e indiretti, a seconda dei casi; ma, giova riconoscerlo, una parola stessa deve esprimere, in fondo, sempre un medesimo concetto. Se ciò non fosse, non sarebbe più possibile di intendersi. Se, a cagion di esempio, nel dir bello un tramonto, bello un volto, bella una mossa e, persino, una azione, non si facesse, per l'appunto, astrazione dalle note particolari degli oggetti così chiamati, per non considerare che la nota loro comune, come si potrebbe più parlare di bellezza? Perchè, in casi differentissimi, ci vengano spontanei sul labbro la stessa parola, lo stesso nome, o il medesimo aggettivo, il medesimo verbo, bisogna proprio che in ciascuna di quelle cose svariatissime noi vediamo, come che sia, qualchecosa di comune (1). Ben a ragione, i filosofi

(1) Anche Manfredi Porena nell'opera: *Che cos'è il bello?*, Milano, Hoepli, 1905, afferma la necessità di ricorrere in questo genere di ricerche all'*uso linguistico*, che, ben s'intende, va preso in ciò che esso « ha di più saldo, di più permanente, di più cosciente, di più universale » (pag. 4).

distinguono la bellezza artistica dalla bellezza morale, la bontà etica dalla bontà o dalla utilità economica; ma bisogna pure riconoscere che la bellezza è pur sempre bellezza, comunque la si venga alternativamente designando cogli epiteti di morale o di estetica; e la bontà, bontà, quali che ne siano le specie.

Tutto il nostro linguaggio, proprio e figurato, originale e vieto, tutto si fonda su di ciò. Le stesse parole vogliono dire la stessa cosa. E quando una parola sola, cioè, intendiamoci, uno stesso suono, che rappresenta in realtà due parole distinte, si usa per indicare cose differenti, si tratta di una differenza tale, che rimuove ogni dubbio. In tutti gli altri casi, ripeto, una medesima parola, non più dunque un semplice suono, esprime un'idea e non altro che quella. I sensi derivati non escludono il senso fondamentale, unico.

Ora il filosofo deve per l'appunto partire dal *concetto generico* per poi operarvi, quando ne sia il caso, le debite limitazioni; se vuole definire rigorosamente. Ma non potrà mai incominciare dal farle, queste limitazioni, arbitrariamente. Il volersi d'un tratto segregare nel proprio campo, chiudendo gli occhi a tutto ciò che non vi si riferisca direttamente, è correre il grave rischio di troppo restringerlo, di isterilirlo. Se buone si dicono tante cose, come bene osserva il Gioberti, e tanto disparate, questa immensa varietà deve piuttosto eccitare il socratico ingegno del filosofo, anzichè confonderlo. Sarà molto maggiore il suo merito, se in così grande varietà di casi egli saprà scoprire con sicurezza il concetto fondamentale che la parola esprime, e assai più sicuro apparirà il risultato così ottenuto, perchè applicabile a così larga scelta di casi.

Nel proposito nostro, egli non può partire dal suo criterio morale già formato, ma deve anzi mostrare come si formi. Egli non può pertanto assumere la parola in un senso specifico, prima d'essersi assicurato che la specie, di cui egli intende esclusivamente occuparsi, ha veramente quell'estensione che egli crede, o, tanto peggio, prima di essersi financo domandato se non sia per caso la specie di un genere. In altre parole, prima di ricercare le *differenze*

specifiche, se pure ha coscienza d'aver di fronte la specie di un genere, egli ha il dovere logico di riferirsi al *genere prossimo*.

Ma gli è che per solito i moralisti sono prima metafisici che moralisti, e partono perciò da un sistema metafisico, col quale s'accorda più o meno un dato sistema morale; e svolgono questo secondo sistema, cominciando dal bel principio a concepire il *bene* come torna loro in quel sistema, anzichè partire dalla ricerca libera e positiva di ciò che può essere il bene, per risalire, quando venga loro fatto o loro si imponga, ad una metafisica.

Ora è precisamente il rovescio che noi vogliamo fare.

15. — **Conclusione.** — Il genere prossimo cui vuol essere riferita l'idea del *bene etico* è dunque il concetto del bene in generale. Tra i due concetti non vi è rapporto di opposizione, ma di subordinazione. E scartar subito ogni idea di altra bontà che non sia la morale è quasi come affermare che non vi sia proprio nulla di comune fra la bontà, diciamo così, non morale o non considerata moralmente, e la bontà etica; è portare, cioè, la confusione nelle nostre idee. Sta bene che ciò che noi consideriamo come *buono moralmente* non sia sempre identico a ciò che consideriamo semplicemente come buono in genere, ossia sotto rispetti diversi da quello morale; ma dunque perchè noi diciamo *buone* le cose, sotto differenti rispetti, se non perchè esse sono effettivamente *buone* sotto quei tali rispetti diversi? A che servono gli aggettivi, se i nomi hanno facoltà di mutare di per sè di significato, e non conservano nulla di sostanziale? È un fatto che i nomi mutano di significato, a seconda dei casi in cui li adoperiamo e degli ordini di cose cui li riferiamo, ma perchè in realtà *si sottintendono* gli aggettivi che vi dovrebbero andar congiunti, per indicare questo o quell'ordine specifico, cui li si vogliono riferire. Così se alcuna volta parliamo del « valore » d'un oggetto, senza aggiungere altro, si capirà dal contesto se intendiamo discorrere del suo valore economico o del suo valore morale, a cagion d'esempio. E tanto è vero che, così in astratto, non lo si potrebbe affatto determinare.

Da ciò si deduce che quelle infinite cose, tra loro disparatissime, che noi diciamo buone o trattiamo come tali, *sono in un costante rapporto* colla nostra coscienza. E da ciò si vede ancora come a spiegare il concetto del bene non sia sufficiente *il sostituirvene un altro:* errore elementarissimo, eppure celato, così come sotto allo sfoggio barocco delle ornamentazioni si cela alle volte la povertà architettonica degli edifizii. Dicendo che il buono è il gradevole o il bello o il vero, si hanno realmente due concetti anzichè uno da spiegare. Una parola non ne spiega un'altra; appunto perchè ogni parola ha un suo significato proprio. Spiegare il valore di una parola vuol dire trovare quale è la costante relazione che passa fra la nostra coscienza e le innumerevoli cose, spesso tra loro apparentemente disparatissime, che ci suggeriscono quella parola, vale a dire trovare la relazione che esprime. Ora una relazione suppone per lo meno due termini, il soggetto e l'oggetto, la coscienza nostra e le cose; anzi tre; poichè resterà a determinare, quando è possibile, la natura, cioè la specie di questa relazione. Quindi a spiegare il valore di una parola o idea sono necessarie per lo meno tre altre parole, o tre idee: l'idea del soggetto, l'idea dell'oggetto, l'idea della relazione.

Applicheremo questi criterii allo studio dell' idea del bene in genere, cui riserviamo il seguente capitolo.

II.

Il concetto di bisogno.

16. — **L'idea del bene si può definire.** — Ci pare d'avere, nel capitolo precedente, assodato che nel bene trova la morale il suo oggetto.

Il concetto generico del bene è il genere prossimo cui si deve riferire l'idea specifica del bene etico. E abbiamo visto che non è poi tanto poco l'averlo trovato e l'avergli dato un nome. Ma un nome è meno che niente, se non viene spiegato. E per spiegare un vocabolo e quindi il concetto che esso rappresenta, abbiamo ancora visto che occorrono per lo meno tre parole, cioè tre parole esprimenti alla loro volta i due termini della relazione e la natura della relazione che passa fra di essi, cioè fra l'oggetto e il soggetto. Nel caso nostro quali sono i termini della relazione e quale la relazione che la parola *buono* esprime? I termini sono:

1° L'oggetto; vale a dire ciò che in casi innumerevoli e diversi noi troviamo buono; dinanzi a cui proviamo un senso di sollievo e di piacere, dinanzi a cui, talvolta ancora prima che siamo consci del giudizio mentale che la detta, ci sfugge dal labbro una parola d'approvazione. Questo è l'oggetto.

2° Il soggetto; vale a dire noi, ossia ancora la nostra coscienza; ma *tutta la nostra coscienza* nei suoi varî gradi, dal più semplice e spontaneo al più complesso e riflesso, nelle sue varie attitudini, pratiche e teoriche, sentimentali e intellettive colle sue disposizioni e predisposizioni, colle sue inclinazioni e i suoi varî bisogni, reali e immaginarii.

E di quale natura sarà la relazione fra i due termini? Il determinare la natura di questa relazione vale quanto definire l'idea del bene. Ma, si potrebbe anzitutto doman-

darsi, è possibile determinare questa natura? Non mancano infatti tra i filosofi coloro che hanno dichiarato indefinibile il concetto del bene. Per essi l'idea del buono, del bello, del vero sono indefinibili, primitive. A noi non pare peraltro di dover dare un grande peso a simili dichiarazioni. L'idea di *relazione*, sì, è un'idea primitiva, come il *verbo* che la esprime. Ma non sono già primitive le varie specie di relazioni, poichè noi potremo sempre riferirle ad un genere prossimo noto (quello di relazione) e determinarne le differenze specifiche. In altre parole, innumerevoli sono i verbi come le relazioni che esprimono; noi potremo pure separarne una dalle altre, e determinarne i caratteri distintivi, ossia definirla.

Per noi quindi l'idea relativa del bene è perfettamente definibile. Del resto è stata più volte definita. Non sarebbe ora il caso di ricordare brevemente le principali definizioni che ne sono state date e scegliere fra quelle? C'è però qualche cosa di meglio da fare: mostrare cioè donde sono nate quelle definizioni e anzichè procedere a una scelta capricciosa e arbitraria, far toccare con mano la necessità della scelta. Ciò faremo per via di un breve ragionamento.

17. — **Definizioni tipiche del bene: a) in «funzione» della volontà.** — Abbiamo già detto, benchè con altre parole, che questa relazione che stiamo ora studiando, non dipende tanto dalla natura dell'oggetto, quanto da quella del soggetto. In ultima analisi, infatti, tutto è soggettivo. E proprio nella presente considerazione del problema (cfr. l'*Introduzione*) noi non possiamo dimenticarcene. Tutto è relativo a noi. E le cose che noi diciamo alternativamente belle o buone o vere non sono tali propriamente *per sè*, ma *per noi*, che vi riscontriamo a volta a volta questo o quel carattere. Anche quando vi sono ragioni di prevalenza, quando per la sua propria natura un oggetto ha maggiori probabilità di essere scoperto e di interessare piuttosto questa che quella forma della coscienza umana, piuttosto l'una che l'altra delle nostre attitudini, gli è pur sempre per rispetto a quell'attitudine nostra, a quella forma di coscienza che noi gli diamo un determinato nome anzichè

un altro. Le cose non son quindi belle, buone, vere se non per la nostra coscienza. Quindi si impone la necessità di studiare anzitutto il secondo termine, il soggetto, la coscienza.

Ora noi sappiamo che secondo la psicologia tradizionale si distinguono in noi tre attitudini fondamentali, che si dicono irriducibili e che sono le tre distinte attitudini a conoscere, a sentire, a volere. Noi non vogliamo punto ora compromettere la nostra causa sposandola a quella della psicologia tradizionale.

La dottrina morale che verremo esponendo non è legata ad alcun sistema determinato. La psicologia tradizionale è degna senza dubbio di rispetto e noi non mancheremo di ricorrervi quando ci faccia comodo e quando ci sembri rispondere a verità. Ma non si deve assolutamente credere che la fortuna di essa abbia qualche cosa a che vedere con la fortuna delle elementarissime dottrine morali che veniamo svolgendo. Da quella triplice divisione ad ogni modo dovevano derivare necessariamente tre tipi fondamentali di definizioni del bene.

In che modo si comporta il soggetto nella triplicità delle sue fondamentali attitudini di fronte all'oggetto? Ecco donde derivano i tre tipi di definizioni.

Una di queste tre attitudini è quella che per solito chiamano col nome di volontà. È l'attitudine pratica per eccellenza; noi la chiameremmo più volentieri col nome più generico di attività pratica: l'attività operante. Essa ha vari gradi: va dall'istinto cieco, attraverso agli impulsi inconsci, subconsci, semiconsci e meno o più consci sino alla volontà sorretta dalla riflessione, sino alle forme più ferme, più sicure, più libere dell'azione intelligente e volontaria. È dunque istinto, tendenza, affetto, amore, desiderio, brama, voglia, disposizione, proposito, volontà. E come tale, lo si comprende, è intimamente legata alle altre forme del sentire e del conoscere; essa, facoltà pratica, dipende certo o almeno è in relazione colle facoltà teoretiche. Ciò non si nega. Ma qui vogliamo vedere quello che essa ha di proprio. Che cosa sarà il bene in rapporto a questa particolare attitudine nostra? « Ciò che la volontà vuole; ciò che si vuole, si ama, si

cerca, si desidera, si appetisce ». Ecco una prima notissima definizione del bene, « in funzione della volontà ». In questo senso si dice ancora che tutti gli esseri agiscono pel loro bene, e che il bene è il movente universale.

18. — b) in « funzione » del sentimento. — Una seconda attitudine è quella di sentire, cioè l'attitudine a provar piacere e dolore. Il piacere ispirerà l'affetto; sarà stimolo all'azione; ma non è tuttavia l'affetto nè l'azione. Onde i filosofi hanno proclamato irriducibile il sentire al volere. Certo molte volte il sentire precede il volere; ma in molti casi si possono tuttavia considerare come quasi indipendenti l'uno dall'altro. Si può volere per altra via che per quella del sentimento, per es., per la persuasione e il ragionamento, anzichè a causa dei piaceri o dei dolori provati, a cagion delle idee e delle opinioni, per quanto — anche ciò non si nega — le opinioni e le idee siano per sè stesse gradevoli o sgradevoli. Le tre fondamentali attitudini del volere, sentire e conoscere, si richiamano a vicenda. Ma gli è qui questione di prevalenza. Ora è un fatto che si può volere senza avere veramente sofferto o goduto, volere ad animo calmo, quieto, a mente fredda, come si suol dire. Ma anche si può sentire, senza determinarsi a volere. Si può gustare del piacere, senza che il piacere diventi stimolo all'azione. Perciò — per quanto anche nel semplice sentire debba di necessità essere attivo lo spirito — quella di sentire potè essere considerata come una facoltà passiva.

Ma per contro può anche precedere il volere al sentire. I nostri piaceri e dolori non sono del tutto involontari : la passione stessa non è altro talora che una ossessione della volontà, che suggestiona il sentimento. Non tutti i nostri sentimenti sono spontanei e liberi ; anche il sentimento può come l'immaginazione essere infrenato; e perciò, sino a un certo punto ed entro certi limiti, può il sentimento educarsi colla volontà.

Ad ogni modo, anche il sentimento ci ha fornito la sua definizione del bene: « Il bene è ciò che ci procura piacere;

mentre il male è ciò che ci procura dolore » e la fisiologia ha dovuto molte volte confermare questa definizione. Il mondo animale infatti non ha altra regola del bene e del male all'infuori di questa del piacere; ma se questa regola è vera in molti casi, è tuttavia fallace in molti altri (1).

19. — c) Il bene di fronte all'intelligenza e il criterio del bene. — Queste due definizioni sono entrambe troppo soggettive. Per esse il bene è per ciascun individuo ciò che egli appetisce o ciò che gli procura direttamente o indirettamente un piacere. Queste due definizioni rappresentano l'una l'istinto, l'altra il sentimento del bene; ma non già il giudizio disinteressato di ciò che è il vero bene, il criterio logico del bene.

La terza attitudine nostra, l'intelligenza, attitudine teoretica per eccellenza, si sviluppa anch'essa per gradi. Dapprima è intelligenza del senso e dell'istinto, prima di essere intelligenza scientifica.

Come appare il bene all'intelligenza? Che cosa è ciò che per l'intelligenza merita il nome di buono? La volontà e il sentimento hanno il carattere di essere immediati. Per essi si definisce il bene direttamente: per la volontà è ciò che si vuole; pel sentimento ciò che al sentimento è gradito. L'intelligenza lo definisce mediatamente, secondo uno dei suoi concetti fondamentali o categorie, che dir si vogliano: il con-

---

(1) Il Locke (*Entendement humain*, traduit par Coste, Amsterdam, 1742, pag. 279) scrive:

« Le Bien et le Mal n'est que le Plaisir ou la Douleur, ou bien ce qui est l'occasion ou la cause du Plaisir ou de la Douleur que nous sentons. Par conséquent le Bien et le Mal consideré moralement, n'est autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires et une certaine Loi; conformité et opposition qui nous attire du Bien ou du Mal par la Volonté et la Puissance du Législateur; et ce Bien et ce Mal qui n'est autre chose que le plaisir ou la douleur qui par la détermination du Législateur accompagnent l'observation ou la violation de la Loi, c'est ce que nous appellons *récompense et punition* ».

cetto del *fine*. E per l'intelligenza: « È bene tutto ciò che raggiunge un fine »; che « soddisfa un bisogno (1) ».

Con questa terza definizione si esce propriamente dal campo soggettivo per entrare in un campo oggettivo ed astratto. Perchè mentre noi non possiamo, a rigor di termini, parlare che di appetiti e di piaceri nostri, noi possiamo bene discorrere in astratto di fini nostri ed altrui. Questo è veramente, noi crediamo, il criterio del bene, che si applica infatti anche ai due casi precedenti.

Noi vogliamo, desideriamo, appetiamo quelle cose che sono in relazione coi nostri fini e bisogni. E solo per questo intimo rapporto che lega gli appetiti ai bisogni noi possiamo farli qualche volta sinonimi e parlare di appetiti in luogo di bisogni, e viceversa.

Che cosa ci procura un piacere? Tutto ciò che soddisfa un nostro bisogno; o che risponde a un nostro fine.

Diremo noi perciò errate le prime due definizioni? In fondo, non sono errate.

Questo criterio astratto del bene sta dunque in un rapporto di *convenienza* (2) o di concordanza o di armonia, che dir si voglia, tra le cose da una parte e le esigenze o le necessità o i fini o i bisogni umani dall'altra. Onde l'idea

---

(1) Il Cumberland così definisce il bene:

« *Le Bien* est, ce qui conserve les Facultez d'une ou de plusieurs » Choses, ou qui les augmente et les perfectionne. Car c'est par de tels » effets qu'on découvre la convenance particulière d'une Chose avec » une autre à cause dequoi cella-là peut être dite *Bonne* par rapport » à la Nature de celle-ci, plûtôt que par rapport à la Nature de toute » autre Chose ».

Si giustifica poi di non aver introdotto nella sua definizione la parola « convenienza » perchè è molto equivoca, mentre non pensa punto a giustificarsi di avervi introdotto l'idea di *perfezione* che presuppone quella di *bontà*.

(*Traité philosophique des loix naturelles*, par le Dr. RICHARD CUMBERLAND, traduit du latin par M.r Barbeyrac. — Amsterdam, 1744, pag. 183).

(2) Nei *Pensieri* del Leopardi è più volte messo in evidenza questo vario rapporto di convenienza che passa tra le cose e noi e per rispetto al quale noi distinguiamo gli oggetti coi nomi di belli, buoni e veri.

del bene, così considerata, ci appare come una idea affatto relativa.

Ma poichè non è possibile mantenere tante parole diverse per indicare sempre un medesimo termine del rapporto, bisogna pure procedere ad una scelta. Per la fortuna che il termine *bisogno* ha già acquistato in una delle discipline aventi come loro oggetto l'uomo, cioè nell'economia: e per altre ragioni ancora che appariranno meglio in seguito, ci pare non sia guari opportuno il discostarci da esso. Ma è legittima questa riduzione dei vari nomi che noi diamo, secondo le volte, ad uno dei termini del rapporto, ad uno solo e precisamente a quello di bisogno? Le parole esigenza, necessità, fine, bisogno, non sono certamente sinonime. Quale ragione può adunque giustificare una tale scelta?

Risponderemo a queste domande a poco a poco, tra breve. Eccoci intanto condotti dal generico concetto del bene a quello generico di bisogno.

20. — **Il concetto di bisogno.** — Chi ci definirà il concetto di bisogno? Ma sarebbe, a rigore, proprio necessario? Non sappiamo tutti in pratica il valore di questa parola? Del resto non v'è una disciplina che ci dà tutta una teoria dei bisogni, cioè l'economia? (1) Soltanto, per mostrare che quella teoria non è più economica che non sia estetica, etica o logica, si potrebbe scriverne un'altra che si potrebbe intitolare: La teoria generale dei bisogni. Un abbozzo ne abbiamo tentato in un lavoro (2) che, se ha avuto la fortuna di richiamare su di sè l'attenzione, non è però stato da tutti, in tutte le sue parti, bene inteso. Ora, poichè quel libro doveva servire di introduzione al presente studio e a quelli consimili che si potrebbero fare sul problema dell'arte o della scienza, non potremo sottrarci alla necessità di chiarirne alcuni punti, visto che, senza dubbio per difetto della sua prima redazione, essi non sono riusciti abbastanza chiari.

---

(1) Cfr. Maffeo Pantaleoni: *Economia pura.* — Firenze, Barbera, 1889. — Wieser: *Der Natürliche Werth.* — Gossen: *Das Menlische Verkehr.* — Sidgwick: *The Principles of Political Economy.*

(2) *La teoria dei bisogni.* — Torino, Bocca, 1900.

Il lettore non s'aspetti a tutta prima una definizione del concetto di bisogno. Questa, se mai, dovrà seguire, non precedere il ragionamento che crediamo di dover fare. E forse dovrà oltrepassare i limiti imposti da questa prima considerazione del problema, giacchè non è forse possibile dare una definizione del concetto di bisogno, senza entrare nel campo metafisico.

Noi tutti conosciamo i nostri bisogni e sappiamo benissimo che cosa intendiamo di dire, quando usiamo tale parola; parliamo poi dei bisogni altrui per simpatia, considerandoli uguali per natura ai nostri. Perciò il concetto di bisogno è il più adatto alle scienze morali, perchè il bisogno è essenzialmente umano e morale. Ad esigenze e bisogni nostri si riducono in fondo od almeno hanno con essi stretta attinenza, nel campo della pratica attività, anche le esigenze e le necessità a noi propriamente estranee. Le scienze morali non istudiano solo l'uomo e ciò che è rigosamente umano, ma ciò ancora che l'uomo « umanizza ». In che cosa differisce l'oggetto dell'arte dal bello naturale, l'arte dalla natura, se non in ciò che l'arte è la natura umanizzata; in che consiste la verità scientifica, se non in una verità fatta umana, cioè ridotta, costretta entro formole umane, modellata entro le forme dell'umana intelligenza, adatta ai fini teoretici e pratici dell'uomo, avente perciò certi caratteri costanti di previsione? La religione stessa fa umano il suo Dio.

Onde è necessario per la chiara comprensione del concetto di bisogno, stabilire, innanzi tutto, questo primo punto.

Sono nostri non solo quei bisogni che son proprii del nostro organismo fisico e del nostro organismo psichico, o, per parlare un linguaggio più antico, ma forse anche più chiaro, del nostro corpo e del nostro spirito; ma nostri sono anche quegli innumerevoli bisogni che noi facciamo in qualche modo nostri.

Noi facciamo nostri, in una parola, i bisogni altrui, e non solo di quegli esseri che sono sicuramente capaci di sentirne, come gli altri uomini e gli animali, ma ancora di esseri che obbediscono forse soltanto a fatali necessità, a leggi naturali anzichè a bisogni veri o propri. Ma anche le

necessità e le leggi fisiche diventano per noi veri bisogni, quando ce le siamo appropriate.

21. — In che modo facciamo nostri i bisogni altrui? — In quali modi facciamo sì che diventino bisogni nostri i bisogni, i fini, gli istinti, le tendenze, le fatali necessità di quanti e di quanto ne circonda?

Pare a noi che ciò avvenga in tre modi, che, a farlo apposta, rispondono ancora alla triplice distinzione della vecchia psicologia:

1° Semplicemente conoscendoli. L'intelligenza nostra ci fa avvertire, intuire, percepire, riconoscere intorno a noi un nugolo di bisogni. Non è farli un po' nostri il sapere che esistono, il giudicarli veri ed effettivi, imperiosi e impellenti? Non sono queste le necessità logiche della logica reale, alle quali obbediamo costruendo la scienza? Tutte le scienze che mirano in qualche modo alla pratica non sono esse sotto l'impero di quelle supreme necessità? Il primo passo per sopperirvi è certo quello di conoscerle.

2° Un altro modo di far nostri i bisogni altrui è il sentimento, la simpatia. Noi soffriamo con chi soffre, godiamo con chi gode. E facciamo per tal modo nostri i bisogni altrui e soffriamo se sono insoddisfatti o malamente soddisfatti, contrariati o soffocati; come godiamo di saperli soddisfatti e adeguatamente e bene. La simpatia ci fa sentire alle volte ciò che la mente non sa e non vede; e per tal via il sentimento allarga il nostro orizzonte e accresce il nostro patrimonio morale.

3° Un terzo modo è quello di mettere in rapporto coi nostri i bisogni, i fini, gli istinti, le tendenze, le necessità, le esigenze, le leggi cui obbediscono gli esseri e le cose. Questo rapporto ancora può essere triplice:

Noi possiamo infatti subordinarli, sovraordinarli o coordinarli nell'azione, ai nostri bisogni. È quello che l'uomo fa continuamente in tutte le arti. Sottopone fin che può le leggi di natura, gli istinti delle piante e degli animali, e i voleri umani, ai suoi fini; quando quelle sono a lui superiori, vi si inchina e vi si uniforma nelle sue costruzioni e nei suoi

disegni; altre volte opera concordemente colla natura. La natura non ci è nè amica, nè nemica, ma indifferente; lottando continuamente con essa, l'uomo, a seconda se vince o se perde, la chiama divina e provvidenziale o despota e tiranna; quando si concilia con lei, e la serve per farsene servire, essa diventa allora « l'amica natura ».

22. — Vi sono bisogni inconsci? — Se dunque vi sono bisogni che noi possiamo far nostri e potrebbero anche rimanere a noi ignoti, ciò vuol dire che vi possono essere, almeno per noi, *bisogni inconsci*.

Può sembrare questa a prima giunta una espressione contradditoria. Poichè chi ignora non può dare alcun nome — neppur quello di bisogno — a ciò che ignora. L'affermare l'esistenza d'un bisogno vuol dire conoscerlo: ora per noi un bisogno non esiste, fino a quando non lo abbiamo conosciuto. Ma a questa stregua non si potrebbe parlare di *nessun inconscio*, poichè ogni cosa che ha un nome, l'ha in forza della conoscenza che se ne ha. Perciò occorre fare, a questo proposito, parecchie considerazioni.

Prima di tutto, osserviamo che anche nell'avvertire un bisogno nostro (cioè del nostro organismo individuale, fisico e psichico) vi sono diversi gradi: da quell'indistinto malessere che ci dà un vago desiderio di qualche cosa, che spesso non sapremmo precisare, o determina in noi uno stimolo o una tendenza, che può anche errare (la nostra interna vita è piena di falsi allarmi) fino a una coscienza così chiara e così netta, che può formolare con esattezza matematica quel che ci occorre.

Dunque noi possiamo conoscere meno e più chiaramente un bisogno; dunque vi sono per lo meno bisogni più o meno consci. E quelli molto lontani dalla perfetta coscienza si potrebbero già, non fosse che per questo, dire inconsci, per la legge di opposizione, di cui facciamo così largo uso.

Ciò posto, noi non ci meraviglieremo poi se la *nostra* coscienza del bisogno o dei bisogni di *un altro* è qualche volta più chiara di quella che egli stesso ne ha. Gli esempi

li lascio al lettore (1). E potremo finalmente fare un ultimo passo innanzi, sino ad ammettere che egli l'ignori affatto, cioè sino ad accettare la possibilità di un *bisogno inconscio*, inconscio almeno per qualcheduno.

Questo e non altro si voleva sostenere. Ma fu questo uno dei punti più dibattuti dai critici della teoria dei bisogni. Come vedremo tra breve, il bisogno è in stretto rapporto colla coscienza; ma nella considerazione del bisogno, non si potrà adunque fare astrazione dalla coscienza?

23. — **Nella considerazione dei bisogni possiamo fare astrazione dalla coscienza?** — Ci resta ancora un passo da fare.

Certo parlando di bisogni si suppone una coscienza — la nostra — capace di conoscerli e di farli suoi in qualcheduno dei modi che abbiamo esaminati: non altrimenti del resto di quel che accada discorrendo di ogni cosa reale e possibile che non è tale in fondo se non per noi.

Ben si sa che ogni cosa, che per noi esiste ed ha nome, è relativa alla nostra coscienza, e che in fondo tutto è soggettivo. Ma, a volersi intendere, la tesi dell'assoluto soggettivismo vale in pratica quanto quella dell'assoluto oggettivismo.

Certo noi non abbiamo in fondo notizia di altri beni, all'infuori di quelli che riteniamo tali (o perchè tali mentalmente li giudichiamo, in relazione ad esigenze e bisogni noti, o perchè sentiamo piacere ottenendoli o dolore perdendoli — e questo piacere e questo dolore possono essere indiretti e mediati — o perchè infine la nostra natura stessa

(1) Un esempio me lo fornisce il mio egregio amico Dottor Vittore Alemanni; il quale in un suo lungo articolo di critica sulla mia *Teoria dei bisogni*, pubblicato nel numero di maggio del 1900 nella *Rivista di filosofia*, a pag. 9, scriveva: « Quando un amico viene a visitarmi » e scorge sul mio viso le tracce di una eccessiva occupazione e mi » dice: tu hai bisogno di distrarti: che cosa era tale bisogno prima » che egli me lo facesse avvertire e conoscere? Un fatto, e null'altro:... ». No, caro amico: un bisogno; ossia il fatto che *tu avevi bisogno*, ecc.... e *non lo sapevi*. Ecco un *bisogno inconscio*.

spontaneamente o l'esempio e l'esperienza, collettiva o individuale, ci portano a desiderarli e volerli, pel ricordo del piacere o del bene che ci hanno procurato o per quello che coll'immaginazione ce ne ripromettiamo). E non abbiamo del pari alcuna idea di altri bisogni all'infuori di quelli che facciamo nostri, col riconoscerli in altri mentalmente, freddamente, indifferentemente, coll'esercizio logico della nostra facoltà percettiva, o perchè, per ragioni sentimentali di simpatia o di antipatia, indirettamente li sentiamo, o infine perchè è giocoforza nell'azione subordinarli o sovraordinarli o coordinarli ai nostri.

Così in ultima analisi quello che riteniamo bene è solamente ciò che è tale per noi; e parimenti non vi sono altri bisogni all'infuori di quelli che facciamo nostri. Onde si potrebbe ritenere che la nostra coscienza sola è la misura del bene.

Ma la nostra coscienza è capace di riflessione. Mettiamo dunque per un momento da parte la nostra coscienza stessa, colle sue naturali attività, che si potrebbero considerare come altrettanti fondamentali bisogni suoi propri, poichè sono gli stimoli precipui della vita psichica, le sorgenti principali dei beni e dei piaceri spirituali, cioè il bisogno di conoscere e sapere, il bisogno di sentire, che è tanto importante, che si identifica spesso con quello medesimo di vivere, e infine il bisogno corrispondente dell'azione; e volgiamoci a considerare l'altro campo. Lasciamo in una parola il *soggetto* per *l'oggetto*.

Allora dovremo riconoscere che esistono, fuori della coscienza che poi li avverte e li fa suoi, *bisogni*, o per lo meno *stati*, cui la coscienza, avvertendoli, darà più tardi quel nome, i quali sono esterni alla coscienza. Tali sono i bisogni o, se volete, gli *stati*, del nostro corpo istesso, insiti nei vari organi, bisogni che se non raggiungono un certo grado di intensità non si fanno avvertire, nè si convertono in stimoli chiari e definiti. Tali sono ancora i bisogni del nostro spirito medesimo, finchè la nostra coscienza non si ripiega a considerarli colla riflessione.

Insomma, da una parte abbiamo lo stato o il bisogno, dall'altra la coscienza di esso. Non sono due momenti

distinti? In che mai consiste l'audacia che ci fu rimproverata, se non nel chiamare per comodità col nome di bisogni quelli a cui la coscienza ridestandosi darà quel nome? quelli che in sostanza non sono bisogni perchè la coscienza li conosca, ma perchè sono tali in sè?

Altri ha definito il bisogno come una mancanza, una privazione, di cui si sente dolore. Ma prescindendo per ora dal fatto che non tutti i bisogni si presentano come una mancanza o un vuoto, come anche è stato detto, nè come una privazione penosa, il dolore non sarebbe ad ogni modo che la conseguenza.

24. — **Il concetto astratto di bisogno.** — Facendo per un momento astrazione dalla coscienza, si viene così ad un concetto astratto del bisogno, che sarebbe assai bello definire. Ma non è forse possibile il farlo senza cadere nella metafisica.

Il bisogno, così considerato, diventa quello stato di un essere (quale esso si sia, astrazion fatta per ora dalla sua capacità di consapevolezza), in cui quell'essere non può rimanere, oltre certi limiti, senza che avvenga in lui una perturbazione grave che lo allontani dalla sua natura e gli impedisca di essere quello che era e *doveva* essere o di diventare quello che poteva o doveva diventare, senza però trarlo fino alla negazione di sè stesso, cioè alla morte.

Questo stato o modo di essere, nei viventi e nei sensitivi, si rivela col malessere e col dolore, la cui importanza fisiologica non è il caso qui di illustrare: ma quando il dolore e la sensazione manchino, cessa forse di esser vera la legge? Nei viventi è la necessità della vita che detta i bisogni; e negli esseri che non han vita e pure esistono, non vi è forse la necessità di esistere?

Il bisogno rivela la finalità della vita: e non forse quella dell'esistenza, prima base alla vita?

La necessità cieca è oggetto delle scienze naturali. Ma la necessità che l'uomo chiama bisogno, la necessità che l'uomo fa sua, la necessità morale è l'oggetto delle discipline morali.

Noi non abbiamo confuso la necessità cieca con la necessità conscia che diventa bisogno; ma abbiamo mostrato

quanto sono connesse. Non vogliamo punto fondere le discipline fisiche e le morali. Ma vogliamo mostrare che la legge fisica può divenire legge morale, e che la legge morale abbraccia l'universo. È troppa audacia far scaturire evolutivamente il bisogno dalla necessità?

Quello, lentamente e progressivamente, si svolge da questa, in virtù di una trasformazione in cui a poco a poco la necessità inconscia diventa conscia e volontaria, la tendenza cieca si fa volontà illuminata, l'istinto servo ed ignaro si fa conscia e libera scelta, la forza si converte in intelligenza, sentimento e volontà, il meccanismo in libertà, insomma l'inconscio si fa conscio, onde dall'indifferenza della natura scaturisce il mondo variato dei piaceri e dei dolori, dei beni e dei mali, cioè la differenza e la valutazione, il senso della vita, il valore delle cose, in una parola il mondo morale.

25. — **Il concetto astratto del bene.** — Si noti che noi non neghiamo che il concetto, che comunemente ci formiamo del bisogno, sia in stretto rapporto coll'idea di coscienza.

Attribuendo, bisogni, anche alle cose, noi ci riferiamo sempre, in fondo, *ai nostri bisogni* cui subordiniamo la necessità e le esigenze delle cose. Quando anche facciamo sinonimi i due termini di *bisogno* e di *necessità* o facciamo sinonimo il verbo *bisognare* al dovere, all'essere necessario, gli è che si tratta sempre d'una necessità in qualche modo riferibile alle esigenze e ai bisogni nostri, onde non a caso ci è suggerita la parola. E quando il verbo bisognare è adoperato a significare una necessità direi astratta e teoretica, gli è ancora perchè risponde alla necessità logica — tutta nostra — al nostro *bisogno* mentale di credere così, perchè altrimenti cadrebbe tutto il nostro edificio logico.

Se parliamo dei bisogni delle piante, la cosa va un po' diversamente. Noi attribuiamo loro addirittura la coscienza. In quanto ai bisogni degli animali, i quali certo ne hanno a modo loro coscienza, la cosa va da sè. Noi li facciamo nostri più facilmente.

Ma se pur l'idea di bisogno e l'idea di coscienza sono così strettamente unite, ciò non toglie che noi possiamo fare

astrazione dalla coscienza. In altre parole, sotto a ciò che noi diciamo ***bisogno***, riferendoci sempre in fondo all'idea della coscienza, non cessano di esistere le necessità, le leggi della natura, le esigenze proprie di ciascun essere, violate le quali è inevitabile una perturbazione, un male, che non cessa d'essere tale, anche se non è avvertito.

Da ciò si vede come si possa giungere ad un concetto del bene e del male, perfettamente astratto, e indipendente dall'idea della coscienza.

Ci può essere un bene che sussiste, anche se, per ipotesi, siamo tolti di mezzo noi, cioè sia tolta la nostra coscienza.

Vi sono cose che sarebbero buone egualmente per un qualche essere.

Finchè esistono degli esseri in rapporto fra loro stessi e colle cose, esistono bisogni e soddisfazioni, appetiti e beni. Onde, sotto questo rispetto, togliere, per così dire, l'idea del bene non si potrebbe, senza sopprimere del pari quella di essere.

Ora di necessità gli esseri sono in rapporto tra loro: fossero pur due soli, devono o fondersi in uno o per rimanere distinti han da riuscire imperfetti, nel senso che ciò che l'uno è, l'altro non ha da essere, se no, sarebbe l'istesso; e imperfetto è chi ha qualche bisogno, quello cui manca qualche cosa per essere ciò che è per lui possibile diventare. La moltiplicità degli esseri, lo diceva già il Buddho, è la causa del dolore universale, o, per meglio dire, del fatto che tutti gli esseri hanno bisogno gli uni degli altri, cioè che sono tra di loro in rapporto; il che è tutt'uno con la necessità stessa della morale.

26. — Analisi del concetto generico ed astratto del bene. — Il concetto generico ed astratto del bene suppone adunque:

1° l'idea di un *essere*, cui lo si riferisca;

2° l'idea di uno *stato* particolare di quest'essere — stato noto od ignoto ad esso medesimo od altrui — cui, sia pur solo quando è noto, si dà il nome di ***bisogno***;

3° l'idea di una *cosa* atta a soddisfare quel bisogno;

4° l'idea della *possibilità della soddisfazione*.

Queste quattro idee si possono raggruppare più chiaramente così:

1° l'idea di un essere in stato di bisogno (soggetto);

2° l'idea di una cosa atta a soddisfarlo (oggetto);

3° l'idea del rapporto, o della soddisfazione (relazione).

O ancora più brevemente:

1° l'idea di *un bisogno;*

2° l'idea di *una cosa atta a soddisfarlo;*

3° l'idea della *soddisfazione.*

Il che rappresenteremo per maggiore comodità col seguente quadro:

TAVOLA I.

1° Ordine — SOGGETTO	2° Ordine — RELAZIONE	3° Ordine — OGGETTO
Bisogno	**Soddisfazione**	**Cosa atta a recare la soddisfazione**

Il sottoporre a minuto e diligente esame questi tre ordini di concetti, sia considerandoli in sè stessi, sia considerandoli in rapporto alla coscienza nella sua forma generale, vale quanto rifare la teoria generale dei bisogni. Noi la riassumeremo qui a grandi tratti, nello scorcio di questo capitolo, per affrettarci poi tosto a riprendere in esame quei tre ordini di concetti in rapporto alle forme specifiche della coscienza per tracciare così la teoria morale dei bisogni e delle soddisfazioni.

Non ci resta ora che da sottoporre ad un diligente esame i termini di questo rapporto e il rapporto stesso per avere un'idea più precisa.

27. — **I bisogni in sè.** — Esaminiamo ora il primo ordine di concetti.

Abbiamo già visto (cfr. 24) come il bisogno, ridotto alla sua forma più semplice, si possa considerare come lo stato di un essere in cui esso non può durare, senza una diminuzione, un deperimento, un danno, una mancanza, una deficienza o semplicemente una differenza qualsiasi nell'essere suo, o fors'anco senza la totale negazione dell'essere suo — e ciò indipendentemente dal senso che esso medesimo o altri ne ha.

Oltre questa definizione non ci par più possibile di andare. Essa contiene, è vero, ancora alcune idee non ispiegate; ma ci pare che possano ridursi ad un piccolo numero di idee primitive ed indefinibili, che si potrebbero ridurre a due sole: *Essere* e *Divenire*.

Noi possiamo ora considerare i bisogni anzitutto in sè stessi, cioè facendo astrazione dalla coscienza, poi rispetto alla coscienza che ne abbiamo.

Cominciamo adunque dal fare astrazione dalla coscienza e consideriamo i bisogni in sè.

Noi possiamo procedere ad una prima divisione dei bisogni: quelli che sono propriamente nostri e quelli che facciamo nostri (cfr. 21).

Cominciamo dai primi.

Ci sono ancora due categorie di bisogni nostri, e cioè:

1. Una prima categoria è quella dei bisogni che hanno sede negli organi tutti del nostro corpo, esterni ed interni; i così detti bassi bisogni dell'esistenza, i bisogni della vita vegetativa e animale, i bisogni fisiologici, naturali, materiali, animali. Scelga il lettore quella denominazione che più gli piace.

2. Una seconda categoria è quella dei bisogni che non hanno più veramente sede nel corpo, che non consistono più in *stati* o *modi di essere*, fisiologici o patologici, del corpo, ma hanno sede nella coscienza e sono i suoi modi o stati.

Non sembra necessario recare degli esempi. Alla prima categoria appartengono, ad esempio, la sete e la fame, l'istinto sessuale, il bisogno di riposo o di moto, di luce e d'aria, ecc. I bisogni della seconda categoria sono quelli che il volgo ripone nel cuore o nel cervello e sono essen-

zialmente i bisogni della nostra vita sentimentale, affettiva e intellettuale.

Passiamo ora ai bisogni che, secondo l'espressione da noi adottata, noi facciamo nostri. Vi si possono distinguere ancora varie categorie:

1° quella dei bisogni dei nostri simili, cioè degli altri uomini;

2° quella dei bisogni, ancora propriamente detti, degli animali;

3° quella dei bisogni, così detti impropriamente, delle piante;

4° e finalmente quella delle esigenze e necessità tutte, materiali, che noi subordiniamo, sovraordiniamo, o coordiniamo ai nostri bisogni.

28. — **I bisogni in rapporto con la coscienza.** — In generale, se non raggiungono un certo grado di intensità, non si fanno nemmeno avvertire. Tuttavia il grado di intensità d'un bisogno non è sempre in relazione col sentimento che la coscienza ne ha. La coscienza può essere così distratta da non avvertire un bisogno per un pezzo; viceversa può essere così meticolosamente attenta da avvertire bisogni appena sensibili. La sensitività eccessiva della coscienza ingigantisce i minimi bisogni; mentre l'ottusità della coscienza li attenua o perfino li cancella.

Come si avverte un bisogno?

Come un impulso, uno stimolo, più o meno conscio esso stesso; talora infatti noi operiamo per lo stimolo d'un bisogno, senza potere a tutta prima, se interrogati, qualificarlo.

Come una sensazione più o meno chiara e determinata, che non è sempre e necessariamente di dolore. Qualche volta anzi è uno stimolo persino piacevole, benchè ci spinga a cercare o almeno a vagheggiare la soddisfazione: così quando per essere stati a lungo fermi, si comincia a sentire un po' di freddo, ci si alza agili e leggeri a passeggiare. C'è una sensazione, che pure è un bisogno, che tutti cercano perchè non è punto un dolore, se non degenera in fame, ed è quella dell'appetito. Ed è tanto vero che tutti i bisogni non

sono sempre e necessariamente dolori, che quando non si fanno sentire da sè, l'uomo se li procura artificialmente. Tuttavia bene spesso il bisogno è dolore. Soltanto, si potrebbe dire col Mantegazza, vi sono dolori piacevoli.

Il bisogno può ancora essere avvertito come idea, e può divenire addirittura quello che si chiama un'idea fissa.

Ora quali nomi prendono i bisogni quando sono avvertiti in questi modi dalla coscienza? Vari nomi, a seconda dei casi, secondochè si tratti di bisogni fisici o psichici, di bisogni nostri od altrui; secondochè interessano precipuamente il senso, ingenerando piaceri o dolori, o la volontà, determinando l'azione, o l' intelligenza, trasformandosi in idee e principii.

Finchè si resta nel campo dei più bassi bisogni dell'organismo, si chiaman *voglie* o prendono i nomi specifici di *fame* e *sete*. Ma questi vari nomi poi passano con facilità dall'un campo all'altro, in virtù dell'uso proprio e metaforico, che se ne fa. Il comune terreno dei bisogni giustifica anzi quelle sinonimie e quelle metafore. Così si ha fame e sete d'amore, di scienza, di verità.

In quanto la soddisfazione di un bisogno è destinata a darci piacere, noi lo chiamiamo addirittura piacere. Così noi diciamo, ad esempio: « Ho piacere che tu venga » per esprimerne il desiderio, il quale è il nome più comune che si dà al bisogno consapevole, nel campo degli affetti, nel regno dell'intelligenza. Ma si chiama ora inclinazione, disposizione, brama, gusto, amore, volontà, passione, follia. Queste parole esprimono un crescendo. Non sono sinonimi di bisogno; perchè significano il grado diverso con cui un bisogno è sentito. L'inclinazione può essere pressochè inerte e passiva; la brama, il gusto possono trasformarsi in un affetto imperioso fino alla passione, fino alla follia. Non fa bisogno di dire che anche di queste parole si fa un largo uso, e ch'esse passano facilmente d'uno in altro campo.

Quando di un bisogno l'intelligenza si fa padrona, esso si chiama aspirazione, scopo, meta, fine.

Riassumendo, il bisogno divenuto conscio, sarà:

1° rispetto alla volontà: stimolo, impulso, tendenza, inclinazione, disposizione;

2° rispetto al sentimento: voglia, brama, desiderio, affetto, amore, passione;

3° rispetto all'intelligenza: aspirazione, scopo, meta, fine.

29. — La soddisfazione. — Passiamo ora al secondo ordine di concetti espresso dalla Tavola I (cfr. il n. 26); cioè, al concetto della soddisfazione. Anche qui noi possiamo procedere alla considerazione di più casi.

La soddisfazione può mancare. Questa mancanza è, in genere, un *male*, e, avvertita, dà luogo allora a un senso di *dolore*, come abbiamo ricordato testè nel numero precedente. Ma anche quando la soddisfazione ha luogo, non è eliminato sempre ogni male. La soddisfazione può infatti essere inadeguata per difetto, per eccesso; qualitativamente, quantitativamente; pel modo o la forma; pel tempo o l'occasione; ecc...

In tutti questi casi, si verifica qualche male, e si ha qualche sgradevole senso più o meno intenso del disordine avvenuto nella soddisfazione. C'è insomma anche nella forma della soddisfazione, una maggiore o minor perfezione, quasi diremmo, estetica. Infatti si ha qui una sorgente di considerazioni veramente estetiche. Ogni qualvolta dobbiamo considerare la perfezione formale della soddisfazione, siamo tratti a prendere a prestito frasi e modi propri del linguaggio estetico.

Quando la soddisfazione è avvenuta, ed è stata formalmente perfetta, sia essa positiva o negativa, converrà perciò distinguere due diversi fatti:

1° il fatto che la soddisfazione è, comunque, avvenuta, che ha avuto luogo. Il che è già un bene. Noi diamo il nome di bene anche al fatto puro e semplice dell'avvenuta soddisfazione.

2° che la soddisfazione è stata formalmente perfetta. Quanto è maggiore questa perfezione formale, l'armonia con cui sono soddisfatte contemporaneamente varie esigenze, l'eleganza, la facilità, l'economia con cui l'operazione è proceduta, tanto è maggiore il piacere che ne deriva e che può assorgere davvero alle altezze del vero piacere estetico.

Ma importa tener ben distinti i due ordini di fatti: vi sono bisogni che esigono sopratutto soddisfazione, e non sono sempre i più gravi quelli che consentono tanta perfezione di forma. Anzi — cosa notevolissima — non sono per loro natura i bisogni più imperiosi che possono essere soddisfatti con arte, bensì i bisogni meno immediati, meno primitivi, meno reali, meno necessari, e che consentono di essere ridestati o assopiti, d'essere disposti, coordinati, conciliati in un'armonia ideale.

30. — Gli oggetti delle soddisfazioni o i beni. — E finalmente consideriamo il terzo ordine di concetti, cioè gli oggetti delle soddisfazioni.

Questi oggetti sono di varia natura: reali od ideali; cose o azioni; presenti o futuri; positivi o negativi; ecc... Considerarli in sè, ci è praticamente impossibile: sono in massa lo scibile intero: appartengono ai tre regni naturali; e a un quarto regno ancora: l'ideale. Sono tutto ciò di cui l'uomo può avere o sentire bisogno, tutto ciò che l'uomo cerca, vuole, ama, desidera, raggiunge.

Di fronte al senso, alla volontà e all'intelletto essi sono i così detti *beni*. Essi saranno di tante categorie diverse quanti sono i criteri di valutazione di cui parleremo nel prossimo capitolo. Per ora non v'è altro da aggiungere.

Non ci resta perciò che riassumere tutto ciò in una tavola:

TAVOLA II.

1° SOGGETTO	2° RELAZIONE	3° OGGETTO
Bisogni	**Soddisfazione**	**beni** reali od ideali
nostri:	*mancata*	beni materiali } nostri diretti
Fisiologici	*avvenuta:*	» morali } nostri diretti
Psichici	*inadeguata*	beni umani } nostri indiretti
che facciamo nostri:	per *difetto* - per *eccesso*	» degli animali } nostri indiretti
relativi ai nostri simili	*adeguata*	» delle piante } nostri indiretti
» agli animali		» delle cose } nostri indiretti
» alle piante		
» alle cose		

Abbiamo dunque trovato qual è il genere prossimo cui vuol essere riferita l'idea del *bene etico*, e questo è il concetto generico e astratto del *bene*. Per definire il quale s'è dovuto ricorrere al concetto di bisogno. Ma la teoria dei bisogni non è qui compiuta: noi li abbiamo ora riguardati in sè, cioè indipendentemente dai criteri di valutazione che vi importa la coscienza. In rapporto ad essi sorgeranno quelle differenze specifiche, le quali verremo studiando nel prossimo capitolo, e che metteranno in luce la natura peculiare del bene etico.

Il bene etico è il bene {bisogno
(g. p.)

III.

Le differenze specifiche.

31. — **Un'importante distinzione fra i bisogni.** — Riprendiamo ora in esame i concetti espressi dalla Tavola I e dalla Tavola II (Cfr. le pagine 62 e 67). Ma in questo esame noi dovremo ora tener conto di quelle distinzioni che siamo riusciti finora, non senza artifizio, ad eliminare, per amore d'ordine nella trattazione.

E cominciamo dal primo ordine di concetti, cioè ancora dai bisogni.

I bisogni nostri formano anzitutto il criterio con cui valutiamo i beni che vi corrispondono; ma « i bisogni stessi possono essere subordinati gli uni agli altri e valutati alla loro volta ». Questa osservazione, in sè così semplice, è però della massima importanza, per le conseguenze che ne derivano.

Se questo è vero, e mostreremo tra breve che è verissimo, i bisogni nostri possono essere considerati come oggetti essi stessi rispondenti ad altri bisogni. Passano dal primo ordine al terzo; anzichè appartenere al primo termine del rapporto (il soggetto), diventano il secondo (l'oggetto); e ciò per il semplice fatto della riflessione. Io ho un desiderio; rispetto a quel desiderio ci sono cose desiderabili e cose non desiderabili, cose buone e cose cattive, cose belle e cose brutte; ma io posso riflettere su quel mio desiderio stesso, e sottoporlo a un criterio superiore e giudicarlo esso stesso indegno di me. Se non esistesse questa fondamentale distinzione fra i bisogni — e questo, notisi, non solo in morale — tutto il problema sarebbe d'una facilità sorprendente. Il bene sarebbe sempre ciò che appaga l'istinto, ciò che acqueta le

passioni, ciò che soddisfa i nostri bisogni e gli altrui. Non vi sarebbero beni diversi da quello morale, nè piaceri immorali. Tutti i bisogni sarebbero legittimi. Nulla sarebbe vietato. Che magnifica cosa!

Eppure una delle affermazioni contenute nella *Teoria dei bisogni* che più ha fatto arricciare il naso a qualche critico (1) è stata per l'appunto la fondamentale distinzione da noi posta fra i bisogni stessi, che possono essere legittimi o illegittimi, buoni o cattivi, utili o rovinosi, sani o malsani, veri o falsi, degni o indegni, ecc.

Ma vorremmo un po' sentire questi stessi nostri critici che cosa risponderebbero a chi dicesse loro, ad esempio: « Voi avete un tetto, io ne ho bisogno; voi avete una moglie, io ne ho bisogno! ». Probabilmente da buoni critici gli dimostrerebbero con tutta calma e profondo acume che non si ha diritto all'altrui; che vi sono bisogni giusti e bisogni ingiusti, desideri sani, legittimi, savi, ragionevoli, e bisogni malsani, irragionevoli, pazzeschi. Precisamente cioè quello che sostenevamo! Che cosa vuol dire essere critici!

Questa distinzione c'è ed è incancellabile. I bisogni si distinguono in virtù di essa in due categorie, e pigliano vari nomi; ma quei nomi, rappresentando una opposizione che è comune a più campi, passano con facilità dall'uno all'altro, e diventano facilmente sinonimi. Vero, giusto, ingiusto, buono, bello e alla loro volta i loro opposti, spesso si equivalgono. Noi diciamo buona o anche sana una commedia; chiamiamo vero ciò che è bello; bello il vero, buono un piacevole tratto di spirito e via dicendo. E non a caso.

Anche un privato (ottima persona del resto), uno specia-

(1) In un articolo di due colonne firmato C. A. C. e pubblicato nel numero del 15 febbraio 1900 della Rivista *Minerva*, si prendevano in esame le mie due opere, la *Classificazione delle scienze* e la *Teoria dei bisogni*: non mi si lesinavano le lodi, di che ringrazio l'ignoto autore, ma mi si facevano alcuni appunti, di cui nel presente lavoro ho tenuto conto. Fra l'altro, sul finire dell'articolo si diceva: « non ci sembra possibile egli possa (*sic*) sfuggire alla taccia di metafisico, quando vuol..... distinguere i bisogni in *legittimi* e *illegittimi*..... ». Questo è l'appunto che io non posso accettare.

lista, ma uno di quegli specialisti, che per essere, ad esempio, professori di fisica si permettono di odiare Dante, e ignorando ciò che sia la filosofia, senz'altro la disprezzano, avendo un giorno in mano quel numero di *Minerva* e non avendo pur mai visto il nostro libro (oh serenità e serietà dei giudizi!), ci aggredì addirittura, dicendo che questa nostra distinzione era metafisica! Altro che metafisica, è roba di tutte le ore! (1).

Sarà utile peraltro, il fare apertamente ai nostri avversari una piccola concessione, del resto implicita; la seguente: come abbiamo detto che le cose in sè non sono buone o cattive, ma sono tali soltanto per rispetto ai bisogni o ai fini cui possono eventualmente rispondere; così va da sè che non sono propriamente i bisogni, i quali siano per sè buoni o cattivi, legittimi o illegittimi, ma siamo noi che li classifichiamo nell'una o nell'altra categoria a seconda dei bisogni o dei fini superiori cui li subordiniamo, e per questo riguardo diamo loro quei nomi. Questo s'intende. Ma sempre s'intende. Che cosa sappiamo noi delle cose in sè? La nostra scienza, tutta quanta, non è sempre relativa?

32. — Il problema della classificazione seriale dei bisogni. — I nostri bisogni (quelli nostri propri e quelli che ci appropriamo) si possono adunque subordinare gli uni agli altri. In noi, nel corso storico della vita umana, individuale e sociale, si sono venuti a poco a poco formando certi criteri o fini o bisogni precipui, cui noi possiamo subordinare tutti gli altri. I bisogni tutti si possono quindi dividere per noi in bisogni inferiori e superiori. S'intende che nulla è più relativo di una simile distinzione. Per rispetto a un fine che in un dato istante ci sta dinanzi alla mente, e che vogliamo raggiungere, fine che in quel momento naturalmente assume per noi una grande, fors'anche la mag-

(1) « L'uomo, servo dei suoi bisogni, può anche farsene giudice chiamandoli dinanzi al tribunale della ragione a render conto della loro legittima podestà o della loro capricciosa tirannide! » — ZINO ZINI: *La Giustizia.* — Torino, Bocca, 1907, pag. 132.

giore importanza, diventano inferiori tutti quelli che possiamo subordinare ad esso. Viceversa, siccome la nostra vita psichica volontaria è tutta una concatenazione di fini e di mezzi, ciò che ora ci appare superiore può diventare inferiore più tardi, ed essere subordinato alla sua volta a un fine ancora superiore.

Di questi criteri superiori, se non supremi, di questi bisogni finali, o di questi fini ultimi (in senso relativo, se vogliamo), la nostra vita è piena. Aristotele comprese tutta l'importanza di una teoria dei fini; ed anche in morale come in tant'altre materie, ha lasciato perciò un'orma incancellabile.

Ma appunto perchè la nostra vita ne è piena, potremo noi facilmente districarne l'intricata matassa e venire, in questo soggetto, ad una conclusione?

Quale di questi bisogni sintetici, superiori, ha, per così dire, diritto di precedenza? Quale è il primo in ordine di tempo, quale merita che gli si dia maggiore importanza in un ordine logico! È possibile farne una classificazione seriale?

Il problema è gravissimo, e tutt'altro che di facile risoluzione. La vita umana è straordinariamente complessa. Quando già crediamo di essere risaliti al primitivo, al fondamentale, ci accorgiamo a un tratto di esserci ingannati. Le varie funzioni della vita sono per modo intrecciate, che l'una richiama l'altra; la vita fisica è fondamento di quella psichica; ma questa è causa di tali perturbazioni o di tali influssi in quella, che non è facile il separarle. Vi sono bisogni che sembrano doversi porre alla base dell'edificio dell'esistenza, ed altri che si direbbero soltanto il coronamento d'una esistenza superiore. Eppure nel selvaggio, nell'uomo preistorico, scorgete a un tratto gli elementi della vita superiore; e trovate, ad esempio, tracce evidentissime di senso estetico; accanto alle più violente manifestazioni della fame, un gusto per l'ornamentazione più forte ancora che il senso dell'utilità.

Ben venga la dottrina spenceriana dell'evoluzione, se vi piace. Essa importa un passaggio dall'omogeneo all'eterogeneo, dal semplice al complesso, dall'uno al molteplice, dall'uniformità alla differenza, o, come vuole l'Ardigò, dall'indistinto al distinto.

E sia pure. Ma questo non dice, anzitutto, che questo progresso sia lineare. Tutt'altro. Da un centro emanano varie irradiazioni. Non è che da un tipo di esistenza se ne generi un altro, uno solo, e da questo un altro. No. Da una vita in cui sono in una apparente unità e semplicità confuse varie tendenze, vari regni di manifestazione vitale, che formeranno più tardi interi mondi morali, si sviluppano per evoluzione quelle tendenze, quelle ramificazioni, quei mondi. Perchè l'uno prima dell'altro? Vi saranno sì degli arresti casuali nello sviluppo dell'uno o dell'altro; e circostanze più propizie potranno determinare che più fiorisca l'uno degli altri; ma ciò non prova che una certa manifestazione debba cronologicamente e logicamente precedere alle altre. I Fenici sono essenzialmente un popolo di commercianti. I Greci sono artisti. I Romani un popolo pratico; ma venuti in contatto coi Greci, diventano artisti anch'essi. Vi sono popoli che conquistano prima, altri che conquistano poi, quel benessere economico che per certuni è il solo, il più sicuro indizio della superiorità di un popolo, come per altri la vittoria militare. Tutto ciò non è necessario, bensì accidentale.

Del resto noi non abbiamo punto bisogno, nel caso nostro, di risolvere o di supporre risolto questo problema. Comunque si vogliano classificare questi criteri superiori, che presiedono a volta a volta alla nostra multiforme esistenza, noi non abbiamo alcun bisogno di attenerci a questa piuttosto che a quella classificazione. Noi li poniamo alla rinfusa sul tavolo anatomico, li possiamo anzi a bella posta mescolare, purchè esaminandoli ad uno ad uno, noi mostriamo che ciascuno ha caratteri specifici, tal qual è, senza curarci del suo storico sviluppo e dell'arduo problema delle origini. E così faremo.

33. — **Bisogni leciti, indifferenti ed illeciti.** — Può darsi che di questi criteri gli uni siano fondamentali, gli altri derivati. Può essere opportuno per altri studi il cercare quali di essi siano indispensabili all'esistenza, e quali rappresentino il superfluo, e distinguere il sostrato dalle

superposte ideologie. Tutto ciò non ha che fare col nostro argomento.

Comunque sia di ciò, questi criteri possono servirci a distinguere nel dominio delle cose e, come abbiamo visto, persino dei bisogni, per così dire, varie sfere d'azione. Ad ognuno di questi vari fini risponde infatti nella realtà una propria sfera. Non già che queste sfere non possano avere molti punti in comune; esse non sono tuttavia concentriche, nè hanno eguale grandezza e importanza. Gli stessi bisogni possono a volta a volta essere subordinati a quei vari fini e far parte perciò di queste varie sfere; ma ciò non toglie che ciascuna di queste sfere abbia qualche cosa di proprio.

In virtù di quei criteri noi distingueremo adunque, parlando per ora solo dei bisogni, varie categorie dei medesimi: e più, in ciascuna di esse, tre tipiche categorie subordinate: il lecito, l'illecito e l'indifferente.

Su questo terreno ci sarà forse possibile di cogliere finalmente quelle differenze specifiche, le quali ci permetteranno di definire la categoria propria dei bisogni che possono essere subordinati al fine ultimo morale. Ma insieme colle differenze ci appariranno anche le analogie. Queste analogie, dovute al fatto che l'uomo in fondo è uno, coi suoi bisogni molteplici, ci daranno la ragione di un cumulo di sinonimie, che lungi dal recarci impiccio, illustreranno la nostra tesi.

In tutte queste categorie, infatti, il bisogno sarà sempre l'arbitro della situazione; il bene sarà tale sempre rispetto al bisogno; sempre si stabilirà una specie di graduatoria dei bisogni e una corrispondente graduatoria di beni.

Le tre classi subordinate del lecito, dell'illecito e dell'indifferente avranno, quasi in ciascuna delle categorie, nomi loro propri per esprimere il lecito, l'illecito e l'indifferente, ma anche, con molta facilità, si scambieranno questi nomi, e noi vedremo persino la ragione di questi scambi e della prevalenza dell'una sull'altra categoria.

Qualcheduno di questi nomi potrà anche mancare; od esser comune a due categorie, quella sovraordinata e quella subordinata; ma a ciò sarà facile rimediare, senza forzare in alcun modo l'uso del comune linguaggio.

34. — **Vari criteri di valutazione dei bisogni.** — Uno di quei criteri superiori, di cui abbiamo fatto cenno, è certo il fine puro e semplice della conservazione dell'individuo e della specie, conservazione sia pur solo della loro esistenza materiale, condizione prima delle superiori manifestazioni.

Ora vi è senza dubbio tutta una classe di bisogni che possono essere subordinati a quel fine; che non hanno nome proprio; possono perciò prendere quello di bisogni dell'esistenza, bisogni materiali, bisogni animali. Anche subordinatamente a questo fine i bisogni nostri possono essere tali, che sia lecito o illecito o indifferente il soddisfarli.

Più evidente risulta questa distinzione quando si considerino i bisogni alla stregua d'un altro criterio superiore, quello più specifico dell'acquisto o del mantenimento o del miglioramento della salute, così dell'individuo come dei grandi aggregati sociali. Evidentemente vi è una categoria di bisogni, impulsi, tendenze, stimoli, voglie, gusti, capricci, desideri, follie, che noi possiamo subordinare a quel criterio e distinguere nei soliti tre ordini del lecito, dell'illecito e dell'indifferente. Non vi sono falsi bisogni, voglie malsane, desideri la cui soddisfazione potrebbe essere per rispetto a quel fine perniciosa? Soddisfereste voi la falsa fame o la sete smodata d'un tifoso o d'un dispeptico? È provato che la stanchezza non fa cessare certi stimoli, anzi li eccita, quando è meno opportuno il darvi retta. L'igiene deve infrenare e moderare anzitutto i bisogni; e poichè li sottoporrà prima a severa critica per giudicare se sono o non sono un'illusione dei sensi, li dividerà con prevalente, criterio logico in veri e falsi, reali e illusori; provata che ne sia la realtà, con criterio teleologico li giudicherà sani o malsani, utili, innocui o nocivi a seconda dei casi.

Un altro criterio, affine, ma diverso dal precedente è il fine superiore della sicurezza e dell'incolumità, così dell'individuo, come della nazione. Anch'esso presiede a una speciale categoria di fatti, in cui distingueremo ancora il prudente e l'imprudente, il sicuro e il malsicuro, il lecito e l'illecito, il conveniente ed il pericoloso.

Un altro criterio è quello stesso del piacere, della felicità individuale e sociale. Anche rispetto a questo stesso fine i nostri bisogni possono subire una mutilazione. Chi vuol godere più a lungo e meglio, o assicurarsi la felicità di cui gode sarà savio e prudente, sarà continente e cauto, distinguendo a suo tempo i piaceri fecondi e gli sterili, i savi e i pazzi e perciò i bisogni che è indifferente o vantaggioso soddisfare e quelli la cui soddisfazione, piacecevole oggi, può recare domani una messe di fastidi, di noie e magari di dolori.

Questa distinzione si può sempre fare così nel campo individuale come in quello sociale; senza tener conto per ora d'un altro genere di limitazioni: quelle che la società impone all'individuo, e quelle che dai singoli individui si impongono alla società.

35. — **Il criterio economico.** — A mantenerci in vita, in condizioni tali da non maledirla, ci occorre senza dubbio un *minimum* di felicità, che risulta dalla soddisfazione armonica di un certo numero di bisogni primi, che si possono ridurre a quelli della conservazione di sè e della specie, alla salute del corpo che è tanta parte anche di quella dello spirito, alla incolumità personale, alla libertà, a una certa sicurezza dell'avvenire. Orbene, ai bisogni che si possono subordinare a questo fine si dà talora il nome di bisogni economici per eccellenza. Certo è questo il problema economico come si presenta ai più: trovare il modo di vivere sani e passabilmente contenti, avendo di che mantenere la moglie e i figli, colla speranza d'un miglioramento, che consenta qualche riposo e diletto allo spirito, e con una libertà che accresca il senso della dignità personale.

Ma tutti i bisogni indistintamente possono essere sottoposti al criterio economico, come, già l'abbiamo visto, possono essere sottoposti al criterio della conservazione o della salute o della incolumità, o della convenienza così personale come sociale. Non vi sono bisogni che si possano dire economici di per sè, ma economici si possono dire quei bisogni che subordiniamo al criterio economico.

Vi è un criterio economico specifico? Stacchiamo per un momento lo sguardo dalla realtà concreta ove le più varie tendenze e tutti i bisogni umani tornano a fondersi: ricordiamoci che dobbiamo ora astrarre, isolare, notomizzare, analizzare; e facilmente troveremo che vi è un criterio economico specifico; che non è impossibile determinare. Il privato cittadino e la intera nazione si propongono di procacciarsi, conservare e possibilmente aumentare la ricchezza considerata come condizione di benessere individuale e sociale. Questo è il fine economico, rispetto al quale assumono il nome di economici tutti i bisogni che possono esservi subordinati: cioè tutti quelli che si possono direttamente o indirettamente soddisfare col danaro.

Ma anche in questa categoria, noi faremo luogo alla solita distinzione. Poichè fra gli stessi bisogni che potremo qualificare come economici, noi discerneremo quelli che è più urgente, più importante, più necessario, più utile, più proficuo soddisfare, da quelli la cui soddisfazione è inutile, se pure non dannosa.

Noi distingueremo adunque anzitutto ciò che cade da ciò che non cade sotto il dominio dell'economia; ma poi nello stesso campo economico porremo ancora la differenza fra ciò che è più economico da ciò che non è affatto o è meno economico, in una parola fra l'economico e l'antieconomico.

36. — **Altri criteri di valutazione.** — Ma è impossibile enumerare qui tutti i criteri e tutti i fini che a volta a volta presiedono alle azioni non solo, ma ai pensieri, ai desideri, alle intenzioni nostre; e rispetto ai quali noi procediamo tra i nostri bisogni medesimi ad una scelta tra quelli che conviene più o meno di soddisfare.

Quanto più la nostra vita è complessa, tanto più numerosi sono i criteri e i fini che a volta a volta vi presiedono, intrecciandosi gli uni agli altri in nodi talora inestricabili, elidendosi a vicenda, o soverchiandosi, e nel caso più desiderabile subordinandosi, e coordinandosi in una gerarchia perfetta.

Ma noi non dobbiamo ora districare la matassa arruffata, che formano tutti quei fini; dobbiamo solo recarne alcuni

esempi. Non c'è, ad es., così nella vita privata come nella vita pubblica, il criterio politico? E nel dominio della politica, non possiamo ancora distinguere il *politico* dall'*impolitico*, ciò che conviene rivelare da ciò che convien tacere, gli impulsi che si possono forse anche con vantaggio assecondare da quelli che bisogna assolutamente raffrenare? Una limitazione consimile a quelle già vedute ci impone anche il semplice criterio delle buone maniere, il fine del galateo. Anche per questo rispetto tra i nostri bisogni noi distinguiamo quelli che è conveniente, quelli che è indifferente e quelli che è sconveniente soddisfare. Alcune limitazioni ce le imponiamo noi stessi per conservare la nostra fama di gentiluomini o quella riputazione mondana di galantuomini, che ancora ha così poco da fare colla vera e degna riputazione di uomini morali (di cui ci occuperemo finalmente); altre limitazioni ci sono imposte dalle mille convenzioni della vita, dallo stato di cose costituito, dalle tassative disposizioni dei codici e dei regolamenti.

La vita nostra è limitata e costretta da ogni parte. E in ogni ordine di cose ci troviamo di fronte al lecito, all'indifferente, al proibito. Certi bisogni sono riconosciuti come legittimi e ragionevoli e consacrati dalle leggi dello Stato o dai privati statuti come diritti, e altri sono condannati come illegittimi o irragionevoli. Da ogni parte ci sono imposti sacrifizi; il vivere civile è una continua rinunzia per un verso, e per l'altro una scelta e quindi elevazione continua.

37. — **I supremi criteri di valutazione.** — Ci sono però alcuni criteri che si possono dire supremi nella scala della elevazione della vita, che non potremo passare sotto silenzio e che sono:

1° quel supremo amore di verità, che è fame e sete, e che noi vogliamo ad ogni costo soddisfare, a costo di perdere le più care illusioni, contrariamente ai più grandi interessi, a quello stesso della conservazione. In questo senso lo si dice disinteressato. Perchè esso ci eleva di sopra di noi stessi, irradiandoci la fronte d'una luce più bella, ispirandoci un'eloquenza semplice ma sublime, ben altrimenti profonda e persuasiva di quella che ci dettano i comuni

vantaggi individuali e una forza che può fare di noi tanti eroi e tanti martiri;

2° quel supremo amore di bellezza che è così grande elemento di felicità, che adorna la finestra del povero di pochi fiori amorosamente coltivati, che riempie la casa del ricco di oggetti rari e preziosi, che è strumento di conquista e di dominio, che ci consola e ci esalta, che crea l'arte e la poesia, che consacra all'immortalità;

3° quel supremo amore del bene che ci fa avidi di giustizia, assetati d'onestà; che ci infiamma di santo sdegno fino alla ribellione; che ci fa vittime del dovere; che ci strappa di bocca, nostro malgrado, contrariamente ai nostri ordinari interessi e spesso contro la nostra propria persona, i giudizi morali: la condanna e l'esecrazione del male; la esaltazione della virtù e dell'eroismo;

4° il sentimento religioso che, come è scritto nella *Teoria dei bisogni*, in certo modo li compendia e li abbraccia, presentandosi come sete di verità, di bellezza, di giustizia e di moralità ad un tempo (1).

Ebbene a questi fini supremi corrispondono sfere diverse; in ciascuna delle quali si verifica la solita distinzione. Vi sono in noi false aspettazioni logiche, per le quali cadiamo vittime di mille sofismi; vi sono in noi falsi gusti pei quali scambiamo il brutto col bello; vi sono in noi mille cause d'errore (come sono i pregiudizi di nazione e di casta, la vanità personale, gli interessi tutti più e men confessabili) per le quali tutte noi scambiamo il giusto coll'iniquo, il buono col cattivo, il morale coll'immorale.

38. — **Questa distinzione è legge ai giudizi.** — Questa distinzione adunque esiste, non è un sogno della mente o un artifizio del linguaggio. Studiamola più attentamente. In ogni campo questa distinzione costituisce *una legge;* in forza della quale si regola chi agisce e chi giudica, in virtù della quale si approva o si condanna.

E ogni volta che giudichiamo di qualsiasi materia noi supponiamo l'esistenza di diritti e di doveri, e attribuiamo

(1) Cfr. *Teoria dei bisogni*, pag. 54-55.

a chi sceglie ed agisce una libertà ed una responsabilità che non siamo sempre disposti ad ammettere in morale.

A seconda poi del criterio che a volta a volta prevale, nel giudicare di qualsiasi materia, questo linguaggio nostro muta di carattere, ispirandosi a considerazioni d'ordine diverso: logico, estetico, giuridico, economico, igienico, convenzionale e finalmente morale e religioso.

Prevalendo il criterio logico, o la considerazione della legge logica, noi giudichiamo della verità, della realtà effettiva di un bisogno. Non così quando parliamo di sincerità, chè allora già supponiamo un elemento intenzionale e morale, la relazione fra il bisogno e la coscienza di chi lo accampa.

Prevalendo il criterio estetico, sia pure della convenienza e dell'opportunità, noi lo diciamo bello o brutto, conveniente o sconveniente, decente o indecoroso, opportuno o inopportuno, tempestivo o intempestivo.

In ogni campo d'altra parte, prevalendo il criterio giuridico, un bisogno anche semplicemente riconosciuto dalla coscienza, lo proclamiamo un diritto; sancito dal legislatore (sia pure soltanto il legislatore d'un giuoco) o dalla consuetudine, diventa una norma della legge positiva, una *regola d'uso;* consacrato, per la sua importanza, anche semplicemente dalla tradizione o dalla religione, diviene *rispettabile* e *santo.*

E medesimamente quando parliamo di *doveri*, cioè di atti che ci sono imposti dalla necessità di uniformarci ad una data legge, cioè dalla necessità di subordinare tutta la nostra azione ad un dato scopo o fine, si tratta parimenti di doveri estetici (così il critico d'arte ammonisce l'artista in nome di ciò che *doveva* fare), o economici (come quando si va censurando l'altrui amministrazione), o igienici (come quando si esamina la responsabilità che altri ha delle sue malattie istesse), ecc. Di doveri parla anche il Galateo: e ogni contratto è bilaterale: suppone diritti e doveri.

D'altra parte la morale presta il suo linguaggio agli altri campi. Sincero o schietto si dice un prodotto genuino dell'industria: onesta ogni discreta aspirazione; buono ogni bisogno legittimo.

39. — Il criterio morale oggettivo è dato dall'esperienza... — Ma è tempo di domandarci: quando un bisogno può essere riconosciuto legittimo moralmente? Quale è, in altre parole, il criterio morale?

Gli altri criteri sono abbastanza definiti; la conservazione e l'aumento della salute, cosa positiva e ben nota; la conservazione e l'incremento della ricchezza, altro oggetto del pari positivo e conosciuto. Ma quando veniamo alle più alte idealità, la cosa va diversamente. Che cosa sono la filosofia e la scienza? amore e possesso del vero. Che cosa è l'arte? amore e possesso del bello. Che cosa è la morale? amore e attuazione del buono. Ma il vero, il bello e il buono sono concetti così generali, che si arrischia nel determinarli di vederli sfumare. E la determinazione di supremo non dice nulla. Nulla è più difficile che il designare la differenza tra il vero comune e il vêro della scienza, tra il bello comune e il bello estetico, tra il bene in genere e il bene morale. Sarebbe forse quest'ultimo quel bene, cui non si può attribuire alcuna determinazione particolare? Allora il bene morale diventa qualche cosa di vago e di vuoto.

No: bisogna anche qui distinguere. Vi ha un duplice criterio morale: l'uno è il criterio oggettivo, l'altro è quello soggettivo.

Oggettivamente il bene morale s'identifica col bene in genere. Ogni azione è buona anche moralmente se reca, *in ultima analisi*, qualche bene, e non reca, *in ultima analisi*, nessun male; bene e male, s'intende, di qualsiasi categoria. È buona, moralmente anche, l'azione che reca salute, forza, ricchezza, che accresce il senso della vita, della bellezza, che fa progredire le conoscenze dell'uomo, che lo fa lieto e contento; è cattiva quella che, in ultima analisi, lede qualche bisogno o qualche diritto, offende un qualche senso o sentimento, turba la salute, impoverisce, diminuisce il senso e il valore della vita per qualsiasi rispetto positivo (1).

(1) Cfr. Giuseppe Tarozzi: *Idea di una Scienza del bene.* — Firenze, Lumachi, 1901, cap. I.

Se non vogliamo dunque cercare alla morale un fondamento estraneo alla realtà storica, se non vogliamo fare della metafisica, ponendo che quella morale è la legge delle leggi, il senso supremo medesimo della vita (alle quali considerazioni riserviamo apposita sede — Cfr. la IIª parte) ci è giocoforza ammettere che in fondo il criterio oggettivo della morale è sperimentale.

Ma donde desumeremo noi il criterio del morale e dell'immorale? Donde si potevano desumere il criterio del sano e del malsano, del sicuro e del malsicuro, dell'utile e del dannoso, del legale e dell'illegale, del conveniente e dello sconveniente, ecc., se non dall'esperienza? Se non vogliamo cercare alla morale un fondamento estraneo alla realtà storica, o uscire dal campo positivo, ci è giocoforza ammettere che anche il criterio morale è sperimentale. Le tradizioni, i precetti, le usanze, i costumi non sono che l'esperienza degli avi tramandata ai posteri in varia forma. Naturalmente, questa esperienza si affina, si corregge, si muta attraverso a mille errori, azioni, reazioni, controreazioni, per evoluzione e per rivoluzioni, per amore e per forza, lentamente e a salti, a seconda dei casi.

Ma l'esperienza, naturalmente, riguarda solo la materia dei giudizi, non la forma, cioè l'elemento oggettivo, non il soggettivo. Noi per esperienza impareremo a veder più addentro nelle cose che giudichiamo buone o cattive, giuste od inique, a veder più lungi, attraverso alla concatenazione dei mezzi e dei fini, a quali estreme conseguenze potrà portarci un atto destinato a soddisfare un dato bisogno, e di qui giudicheremo se sia lecito, illecito o indifferente soddisfarlo.

40. — ...e quindi dalla scienza. — Della materia è giudice l'esperienza; dell'esperienza è depositaria la scienza. La morale trova perciò un valido sussidio in tutte le scienze, nell'Igiene, nella Medicina, nell'Economia, nella Giurisprudenza, in tutte le discipline che fanno loro proprio oggetto lo studio dell'uomo e dei suoi bisogni, dei rapporti che passano fra i bisogni, così nell'individuo come nella società. E per questo riguardo si può dare alla morale un fonda-

mento razionale e confermare la massima antica che chi più sa è più morale, e che il male è spesso ignoranza.

Il bene morale insomma per ciò che riguarda la sostanza non può essere diverso da tutto ciò che noi chiamiamo bene e desideriamo come tale; chè di un bene morale diverso non sapremmo che fare. La stessa morale rivelata discende a questo bene terreno, relativo ai nostri bisogni; come quando ci comanda di rispettare e onorare i genitori, di rispettare la proprietà, la donna, la vita altrui, quando ci impone di rispettare in noi stessi la vita.

I codici più antichi di morale contengono tutto: disposizioni igieniche e giuridiche, riguardi alla salute degli individui e della società, prescrizioni economiche, consigli educativi, insieme con la morale religiosa propriamente detta. E infatti ciò che è veramente sano, ciò che non è contrario in ultima analisi alla vita, tutto ciò che contribuisce anzi a rafforzarla, ad affinarla, ad elevarla, tutto ciò che è veramente e finalmente utile, tutto ciò che è giusto, tutto ciò che è gentile, grande, generoso, bello, tutto ciò che è logicamente vero, non può a meno d'essere anche buono; *anche se involontario.*

Diremo noi perciò che il giudizio morale si stempera, per così esprimerci, in tanti giudizi speciali, quanti sono i fini particolari che traggono l'uomo ad agire, almeno per ciò che riguarda la sostanza, e che in fondo il vero giudizio etico è solo formale? No, certo. Al fine morale noi non possiamo subordinare indistintamente tutti i fini che traggono l'uomo ad agire, ma solo quelli che abbiamo riconosciuti già come buoni; se è, per esempio, considerato come tutto ciò buono che favorisce la vita, non è già considerato come tale tutto ciò che è contrario alla vita o destinato a deteriorarne le condizioni.

Del resto anche rispetto al altri fini, propriamente diversi dal fine morale e persino addirittura immorali, noi procediamo del pari nell'azione ad una scelta di mezzi, che ci condurrà ad una scelta di bisogni da soddisfare fra altri da soffocare. Altri, ad es., per raggiungere una meta agognata, fa tacere la voce del rimorso o della pietà, i bisogni del cuore, gli affetti più teneri, i più generosi impulsi, passa

sopra all'amore, all'amicizia, rasenta il codice positivo, se la ride d'ogni ideale. La forma è la stessa. Si può dire che egli adopera una morale immorale. Lo stesso criterio lo guida: l'adattamento dei mezzi al fine; la subordinazione di tutti i bisogni suoi a un bisogno superiore. L'uomo non può mutare la sua legge. Tale è il meccanismo dell'azione.

41. — **È un criterio relativo**. — Ma come faremo a discernere adunque i bisogni e i fini veramente, moralmente legittimi? Ci vorrebbe un criterio supremo, il criterio del bene e del male; un ideale determinato, del bene vero, del bene ultimo, del bene sommo, cui riferire e subordinare i beni inferiori, o quelli che ci appaiono tali, per giudicare se sono o non sono fallaci. Ora la scienza (e qui non vogliamo affrontare ancora il problema filosofico) non può darci che un criterio relativo: non può la scienza assorgere all'unico, al sommo, all'assoluto. Ond'è che la più parte dei principii che furono posti innanzi per sostituire ancora il concetto del bene, s'intende del *vero bene*, sono relativi e vanno relativamente intesi. Così la vita: che cosa è la vita? Non vive anche il male? È sempre forse la vita un'armonia? non è il più delle volte lotta feroce? non è vita anche la crudeltà, la soperchieria? tanto è vero che la vita diventa anche l'ideale dei superuomini e degli egoisti. La vita è la sanità, ma anche la malattia; la vita può essere dell'uno o dei più; come intenderla? Varie possono essere le morali della vita.

Il problema della vera morale sta nel conciliare la vita dell'individuo e con quella della società, le condizioni della vita presente cogl'ideali della vita avvenire, la vita fisiologica animale con quella sociale. E la natura? che cos'è mai la natura se non una parola di mille sensi? Chi crede di riferirvisi, ci trae in un cumulo di contraddizioni e di confusioni. È legge di natura anche l'adattamento. Son naturali anche la malattia e la degenerazione, anche il vizio. E da capo bisogna limitare, spiegare, intendersi, per vedere di dare alla parola un senso morale (1). La ragione? La ragione

(1) Cfr. il mio lavoro: *La dottrina della legge naturale in Volney*. — Torino, Clausen, 1903.

è fredda, e talora crudele; e poi è corta, angusta, povera di ispirazioni. Non lenisce, non consola, non anima. E anche la ragione umana è relativa. E v'è la ragione onesta e disonesta, la sana e la pazza; quella vera e benefica e quella imbellettata di sofismi che ci riempie di malo orgoglio e di odioso spirito di dominazione. Il sentimento? È in balìa dell'aura che soffia, in preda a tutte le nostre passioni. La perfezione? Ma che cosa suppone? Il bene; e se non sappiamo che cosa è il bene, come sapremo che cos'è la perfezione?

42. — **La legge di progresso.** — Tuttavia la scienza non può a meno di riconoscere un certo moto ascendente, una legge di progresso. Non è dubbio che dalle età preistoriche ad oggi qualcosa s'è pur fatto; in ogni ordine di cose, quando ha sentore d'un meglio possibile, l'uomo non esita a tendervi; vi è dunque nell'uomo fra gli altri anche il bisogno della perfezione. La geografia e la storia ci danno nello spazio e nel tempo i gradi assai sensibili di questo lento e graduale salire verso una concezione ed una attuazione sempre più perfetta del bene. Certo ciò non avviene senza contrasti, senza interruzioni e smarrimenti senza fine. Ma quando è più contrastata, la virtù brilla forse di maggior luce e più è feconda; quando il progresso sembra arrestarsi, si prepara forse nell'ombra un nuovo moto in avanti; quando l'umanità sembra smarrirsi, d'un tratto ritrova la sua via. Questo moto ascendente non va confuso colla storia esteriore del progresso meccanico; in epoche oscure, lo hanno dimostrato gli storici, sboccia talora il fiore della fede, lavora assidua la scienza, trionfa il genio dell'artista o del poeta, domina la mente del filosofo. Il progresso talora s'estende e il moto che guadagna in estensione perde d'intensità; tal'altra, per contro, si concentra in pochi pionieri dell'avvenire. Se la scienza deve negare questo cammino verso l'ideale, come può fondare la morale?

Orbene l'ideale, in ogni cosa, è la sola misura del bene. L'ideale fisiologico, l'ideale pedagogico, l'ideale politico, l'ideale sociale, l'ideale estetico, l'ideale scientifico e infine l'ideale morale, che li abbraccia a sua volta tutti, come sta in fondo ad ognuno, perchè ne è l'armonia.

43. — Il criterio soggettivo o formale. — Resta il criterio *soggettivo* o *formale*. Quando, limitandoci per ora sempre alla considerazione del 1° ordine di concetti (Tavole I e II), un bisogno ci appare moralmente legittimo? Una risposta più ampia a questa questione dovrebbe contenere il libro II di questo nostro lavoro, che dovrebbe intitolarsi « La coscienza morale ». Quivi studiando la forma caratteristica della coscienza morale troveremmo i tratti caratteristici del giudizio morale; ma qualche cosa ci tocca pur dirne fin d'ora. La forma è data dall'intenzione; cosicchè è morale ogni bisogno soddisfatto col fine di far del bene. Anche qui noi non possiamo esaurire la questione. Non è forse nella vera intenzione morale un senso di subordinazione alla legge suprema, un *amore* del bene stesso, che oltrepassa la sfera della considerazione positiva? Ad ogni modo la nostra intenzione è morale, quando, nel soddisfare un bisogno, ci siamo domandati, se *l'atto nostro non possa portare o prima o poi, fin dove può giungere un ragionevole calcolo, alcun male; se anzi non possa recare a noi o ad altri, oltre al bene o al piacere presente, o prima o poi, fin dove può giungere il nostro calcolo, un qualche bene effettivo finale.*

Ma tutto ciò col più schietto proposito di essere sopratutto *disinteressati* e *imparziali*, e di più con un senso d'amore, che manca alle azioni cui siamo costretti dalla convenienza o dalla legge positiva. La morale, pare a noi, è *amore* del bene. Ed è questa nota d'amore che dà alle azioni morali una luce, una poesia pari, se non più bella, di quella che dà alla creazione artistica l'ispirazione, cioè l'amore della bellezza, che dà alla geniale scoperta o alla geniale costruzione scientifica l'alto amore della verità.

Dunque possiamo finalmente conchiudere col dire che ci sono bisogni legittimi, bisogni indifferenti, e bisogni illegittimi moralmente.

Ogni bisogno che non contrasti ad alcun fine buono, ogni bisogno sano, vero, serio, la cui soddisfazione non nuoccia ad alcuno mai, è un bisogno giusto e morale. La coscienza nostra, riconoscendolo legittimo e giusto, gli dà

il nome di diritto, anche se non è scritto nei codici. È un diritto naturale, anzi un diritto morale, cioè il vero diritto. *La personalità giuridica* guadagna se i suoi diritti son sanciti dalle leggi positive; ma la *personalità umana* non ha bisogno di questo, per sentirsi crescere di dignità, a mano a mano che acquista maggior conoscenza dei suoi diritti. La scuola dei diritti però, così intesa, non è scuola alla ribellione, alla protervia, alla presunzione, come da qualcuno si crede. Ma il diritto così inteso non è che il bisogno legittimo; e la legittimità dei bisogni importa già un freno, una limitazione, un'armonia dei nostri coi bisogni altrui: il diritto del resto è il correlativo del dovere: ogni bisogno riconosciuto, è un diritto; ma ad ogni bisogno legittimo corrisponde un dovere: il dovere di soddisfarlo.

Il concetto della necessità o della obbligazione morale ossia del dovere lo studieremo prossimamente. Ci basti per ora nelle soddisfazioni l'osservare che sottoposti al fine morale i nostri bisogni assumono un carattere nuovo: sono diritti e doveri.

44. — **Le soddisfazioni in rapporto alla coscienza in genere ed in ispecie alle sue varie attitudini.** — Molte delle cose dette nei numeri precedenti si possono giustamente riferire, oltrechè ai bisogni, anche alle soddisfazioni e agli oggetti di esse; non avremo dunque d'uopo di una così lunga trattazione per esaurire il nostro nuovo oggetto.

Passiamo tuttavia a una attenta e speciale considerazione del secondo ordine di concetti espressi dalla Tav. I a pag. 62. Esaminiamo cioè non più i bisogni, ma le soddisfazioni. Possiamo oramai eliminare il caso di bisogni indifferenti o addirittura contrari al fine voluto. Si sa che, in ogni campo, la soddisfazione d'un bisogno estraneo al fine o troppo secondario è considerata come un perditempo, un errore, un male, che suscita una disapprovazione e una condanna, che s'esprime quasi collo stesso vocabolario, si tratti d'arte o di scienza, di teoria o di pratica. Facciamo per ora astrazione dal valore dei bisogni soddisfatti per non considerare che l'atto della soddisfazione in rapporto alla coscienza e ai suoi fini.

Vi sono soddisfazioni inconscie? Il fatto che ad uno o a più bisogni nostri o che facciamo nostri si abbia soddisfazione ci pare che possa passare quasi del tutto inosservato. Certo esso può, come ogni altro fatto, percorrere tutti i gradi della coscienza: essere pressochè inconscio o semiconscio fino a divenir conscio direttamente e per riflessione.

Diventando conscio può incontrarsi con questa o con quella particolare forma di coscienza, e si comporta allora diversamente. Ma anche quando l'una prevale, non è escluso l'intervento delle altre; giacchè, come ognuno sa, lo spirito è in fondo uno, e non si può intendere senza volere e sentire, nè sentire senza intendere e volere, nè volere senza intendere e sentire.

Per l'intelligenza la soddisfazione di un bisogno è semplicemente un fatto affermabile. È raro tuttavia che sia un fatto indifferente; perchè è raro che dietro l'intelligenza non si risvegli il sentimento.

In quanto all'intelligenza pura può solo affermare o negare il fatto della soddisfazione. Ma noi possiamo ancora desiderarla o no; e non solo limitarci a desiderare che avvenga o no, ma volere e agire conformemente a quel desiderio. Le soddisfazioni desiderate, volute, cercate, e ottenute ci procurano piaceri e possono essere beni. Però sono beni solo quando sono soddisfazioni lecite di leciti bisogni.

Ma la nostra intelligenza, il nostro sentimento, la nostra capacità di volere, si possono concepire come altrettanti bisogni insiti in noi medesimi; sono anche i supremi bisogni psichici nostri. L'intelligenza, il sentimento, la volontà hanno bisogno di esercitarsi; o per meglio dire noi abbiamo bisogno di intendere, di sentire, di volere ossia di agire.

In genere tutte le cose che servono a farci esercitare quelle nostre attitudini, a dar loro vita, giacchè vivono solo operando, ci procurano altrettante soddisfazioni e sono altrettanti beni.

È tanto il bisogno di conoscere, che la intelligenza s'appaga anche dell'errore. Non è questa la spiegazione psicologica della mitologia? Ma il bene proprio della intelligenza è la verità. Solo la verità può assicurarle una durevole

soddisfazione. E la verità che sola non muta per volgere di opinioni e di secoli, è la verità scentifica; tuttavia non le basta: essa non appaga, nè può appagare, tutte le sue curiosità: accanto alla verità della scienza propriamente detta, della scienza rigorosa, vi sono la verità storica e la verità filosofica.

È tanto il bisogno di sentire, che non è raro chi va in cerca di emozioni, sicuro di dovere affrontare piaceri e dolori, beni e mali, pur di sentire, di vivere la vita del sentimento; onde anche i fastidi e le noie, le difficoltà e i pericoli, i tormenti e le ambascie, i dolori e i mali possono essere per questa via cagione di soddisfazione e di piacere. Ma il bene del sentimento è sopratutto il piacere. L'arte sola ci può procurare nel puro regno della immaginazione un piacere costante e durevole, scevro di noie e di pericoli; e l'arte, intendiamo l'arte vera e grande dei sommi, non è meno perenne della scienza; e attraverso alle più grandi distanze di spazio e di tempo si fa eterna consolatrice degli uomini.

È tanto il bisogno di volere, cioè in fine di agire, è tanto il pregio dell'azione, che tutti, con Dante, spregiamo gli ignavi e gli accidiosi, e che qualche volta più ci attrae lo spettacolo di una operosità non del tutto rivolta al bene che non quello d'una innocenza inetta. La meta della volontà e dell'azione è sempre ciò che ci appare sotto qualche rispetto come un bene; ma durevole bene non può essere che il bene morale.

45. — Varie categorie di soddisfazioni. — Le soddisfazioni adunque si dovranno dividere anch'esse in buone e cattive? legittime ed illegittime? Certo che sì. E infatti, forse che le soddisfazioni dei bisogni minori non potranno essere alla loro volta subordinate ai bisogni superiori, ai fini che la volontà si propone, e alla stregua di quei fini essere valutate diversamente?

Le soddisfazioni saranno di tante specie quanti sono i bisogni. E se vi sono bisogni più o meno degni di soddisfazione pel rispetto della conservazione dell'individuo o della specie, bisogni che è più o meno igienico soddisfare pel rispetto della salute fisica, così dell'individuo come

della società, più o meno prudente soddisfare pel rispetto della sicurezza ed incolumità individuale o sociale; bisogni che è più o meno utile soddisfare rispetto all'economia privata o nazionale e via dicendo, così sarà delle soddisfazioni. Se vi sono bisogni logici, ragionevoli, razionali, belli e buoni, legittimi e giusti, onesti e legali, e bisogni illogici, irragionevoli, irrazionali, brutti e cattivi, illegittimi, iniqui, disonesti e illegali, così vi saranno soddisfazioni di altrettante categorie.

Anzi diremo di più. Non solo le soddisfazioni di bisogni inconfessabili e condannabili sotto qualsiasi rispetto sono senz'altro per questo rispetto un male; ma le soddisfazioni di qualsiasi bisogno legittimo, a qualsiasi categoria lo si riferisca, possono essere di per sè, indipendentemente, di tutte quelle categorie rispettivamente, cioè sane e malsane, sagge o imprudenti, utili o nocive, legittime o illegittime.

A un bisogno dei più sani, naturali e legittimi noi possiamo infatti dare una soddisfazione malsana, non naturale, illegittima. Il bisogno può essere regolare e fisiologico, e la soddisfazione, per un cumulo di circostanze che qui non mette conto di ricordare, irregolare e patologica. Gli esempi sono facilissimi, del resto ne recheremo qualcuno nella parte seconda, l'Estensione dell'idea morale.

Ma il criterio del sano e del malsano, del naturale e dell'innaturale, del fisiologico e del patologico, del salutare e del morboso può essere applicato anche quando non trattisi precisamente di igiene, di medicina, di salute fisica; e si trasporta facilmente dal campo dei bisogni materiali o animali a quello dei desideri, delle passioni, degli ideali anche più alti. Perchè appunto la salute morale e quella fisica son rette dalla legge ferrea del bisogno; e lì si trova la base delle scienze che fanno loro oggetto l'uomo.

Così il criterio della sicurezza, il criterio del piacere e della felicità sentimentale, il criterio del benessere materiale, economico, il criterio legale, il criterio delle convenienze mondane, il criterio logico semplicemente, ossia il così detto buon senso, come lo spirito scientifico più rigoroso, il criterio estetico e infine il criterio morale e religioso, avendo a seconda dei casi il sopravento, ci faranno valutare e quotare le soddisfazioni.

Ve ne sono infatti. l'abbiamo già visto, di sane e di malsane, di regolari ed irregolari, di fisiologiche e di patologiche, per ciò che riguarda il criterio della salute fisica; ve ne sono notoriamente di giovevoli e di perniciose alla conservazione stessa della vita individuale e sociale; e ve ne sono di prudenti e di imprudenti; di quelle feconde di bene e di piacere, e di quelle sterili o peggio esaurienti; come vi sono spese utili, atte a rinforzare i fattori della ricchezza privata o nazionale e spese rovinose per la privata come per la pubblica economia. Ve ne sono di lecite, di indifferenti e di proibite dalle leggi, di opportune e di intempestive, di quelle che passano inosservate e di quelle che suscitano scandalo, di garbate e di sgarbate, di saggie e di stupide, di belle ed eleganti, e di ineleganti e brutte, di oneste, giuste, sacrosante e di disoneste, inique, nefande.
E come abbiam mostrato pel criterio igienico, sarebbe facile provare che ognuno di questi criteri, da quello dell'eleganza, delle buone maniere, a quello legale e giuridico, possono venire a proposito per giudicare della soddisfazione di qualsiasi bisogno. Ora come al criterio etico possono essere subordinati bisogni e soddisfazioni d'ogni specie, così esso si giova dei giudizi subordinati ad altri criteri. In altre parole la virtù morale trae da tutte le altre virtù, e bene spesso la morale s'ispira all'igiene, alla medicina, alla prudenza politica, alla saggezza economica o giuridica, alla esattezza logica, al gusto estetico.

46. — **Opportune distinzioni.** — Concludiamo. Il fatto è che a un bisogno naturale e sano può seguire una soddisfazione malsana, morbosa, contro natura; che a un bisogno vero, logico, ragionevole, può tener dietro una soddisfazione falsa, illogica, irragionevole, che vi può essere in una parola una sproporzione tra la causa e l'effetto, tra il bisogno (motivo) e la soddisfazione (atto), tra il fine e il mezzo. Anche in nome del più sacrosanto dei diritti si può oltrepassare la misura.

Onde non v'è alcuna necessaria relazione tra i bisogni e le soddisfazioni, all'infuori di questa, che considerati sotto la stessa luce, subordinati allo stesso fine, appartengono

alla stessa categoria. Val meglio perciò studiare le soddisfazioni indipendentemente.

Ma converrà per questo anzitutto limitare il campo di osservazione procedendo a parecchie distinzioni.

Anzitutto bisognerebbe distinguere il fatto dell'avvenuta soddisfazione dalla sua semplice possibilità; il fatto in sè dalle sue conseguenze di vario genere; e ancora il fatto in sè dal valore che assume subordinatamente a vari criteri. Infine si può considerare il caso della soddisfazione di un bisogno solo isolato ed astratto e il caso più frequente della soddisfazione unica, complessa di parecchi bisogni; e considerare la soddisfazione in rapporto al bisogno o ai bisogni soddisfatti nell'individuo; o in rapporto al bisogno o ai bisogni eguali degli altri individui consociati; ecc...

47. — **La possibilità e la realtà delle soddisfazioni.** — Il primo caso interessa specialmente l'economia. Gli oggetti che hanno un valore commerciale son quelli che sogliono dare alla media dei compratori certe soddisfazioni; *ma non è detto che le debbano dare*. Può anzi accadere che altri non usi ciò che ha acquistato, non ne abbia vantaggio o piacere alcuno. Nessuno può anzi comprarsi la soddisfazione, ma solo l'oggetto atto a darla. In economia ciò che più importa adunque non è la soddisfazione, ma la possibilità di essa. Beni son detti in economia gli oggetti delle soddisfazioni, cioè le così dette utilità.

Non basta invece la semplice possibilità della soddisfazione, nè quando trattisi di conservazione di sè o della specie, nè in fatto di sicurezza e incolumità personale e nazionale. Ma quando si tratta di piacere, di contentezza, di benessere psichico, di felicità, non è forse sempre necessaria la soddisfazione reale. L'immaginazione, l'opinione, la fede hanno gran parte nella felicità individuale e collettiva.

Vi sono dunque dei casi in cui la soddisfazione reale ed effettiva importa più e in altri meno. In fatto di morale la soddisfazione importa assai. L'ideale morale è il compimento di tutti i doveri, il rispetto di tutti i diritti, cioè la soddisfazione di tutti i bisogni sani, giusti, logici, leciti, cioè di tutti i bisogni morali.

Vi sono poi alcuni casi in cui il fatto in sè ha più importanza delle conseguenze piacevoli che ne possono derivare, e altri all'incontro, in cui queste l'hanno maggiore di quello.

In medicina ed in igiene il fatto che ci sia assicurata la vita e la salute, in economia il fatto che ci sia garantito un certo stato valgono assai più del piacere che ne possiamo provare. Per la nostra felicità peraltro valgono assai più gli innocenti piaceri che ci procurano alcune piccole soddisfazioni, che le soddisfazioni stesse più grandi.

Noi amiamo anche l'illusione e il sogno. E viviamo assai più di sogni che di realtà. In arte poi il piacere è tutto. È estetica ogni soddisfazione piacevole.

In morale, trascureremo noi del tutto il piacere? Ci guarderemo bene dal farlo; ma certo il fine di chi agisce moralmente dev'essere il bene in prima linea, e in linea secondaria, il piacere.

48. — **Il fatto della soddisfazione in sè.** — Consideriamo ora il fatto della soddisfazione in sè stesso. Esso ha una forma, oltrechè una sostanza. La sostanza, o valore sostanziale, della soddisfazione è data dal criterio cui noi la subordiniamo. Esse appartengono a seconda dei casi al campo igienico, economico, legale, estetico, logico, ecc. Della bontà d'una soddisfazione, per ciò che riguarda la materia o la sostanza, è giudice l'esperienza, e il giudizio dell'esperienza viene a scindersi in tanti particolari giudizi quante sono le speciali competenze (come abbiamo visto pei bisogni).

Ma qui ci si presentano più casi:

1. Il caso della soddisfazione ad un bisogno solo, considerato isolatamente.

L'ideale formale gli è che la soddisfazione sia adeguata, anzi piena ed intera. Inadeguata può essere per difetto o per eccesso. Le soddisfazioni monche e incompiute non solo non recano alcun piacere, ma non sono in sè stesse vere e proprie soddisfazioni; mancano al fine, sono un vero male. L'incontinenza e l'esagerazione, che non sono soltanto un vizio morale, non servono nemmeno al piacere, come bene osservò il grande Socrate, perchè tendono ad esaurire le

fonti stesse del piacere (1). E sono un male indubitatamente.

La soddisfazione in tanto è dunque legittima e giusta, in quanto è contenuta entro certi limiti formali. E questo criterio formale è applicato indistintamente ad ogni sorta di soddisfazione; non è esclusivamente *morale*.

La soddisfazione per essere legittima deve ancora essere genuina. Sono escluse tutte *le frodi*. Notisi di passaggio che anche qui il linguaggio giuridico si presta anche in materia diversa da quella giuridica.

Frodi sono ancora le soddisfazioni contro natura. In quel caso la frode la si fa alla natura. La soddisfazione perchè la si possa dire perfetta formalmente, dev'essere adunque genuina e sincera, schiettamente ed onestamente vera. Si fa tuttavia un'eccezione per gli innocenti artifici, destinati nella vita o nell'arte, a procurare meraviglia e piacere.

Ancora dev'essere economica. È economica se si verifica la legge economica del minimo mezzo.

Opportunamente lo Spencer applicò questo criterio economico all'estetica stilistica, osservando che scrive bene chi non obbliga il lettore ad un inutile o gravoso dispendio di forze. E si parla di economia, in senso traslato è vero, ma in fondo sempre nel senso intimo e profondo della parola, anche in materia diversa dalla finanziaria. Infatti l'economia non è solo una virtù... economica, ma è una virtù logica, estetica, morale.

Quando poi si verificano tutte queste e forse altre condizioni che avremo campo di notare in seguito, di rado accade che la soddisfazione non rechi anche piacere; ma un piacere tuttavia che non può sempre elevarsi al grado di piacere estetico.

2. Il caso d'una soddisfazione unica complessiva a più bisogni. È veramente il caso in cui della difficoltà quasi sola trionfa l'arte; come quando non restano nell'animo desideri inappagati e pur l'animo non è sazio; quando sono abilmente eliminati quei bisogni, quelle aspettazioni che potrebbero turbare il piacere o dargli un carattere troppo

(1) Cfr. Zuccante: *Sul concetto del bene in Socrate a proposito del suo asserito utilitarismo*, in « Rivista filosofica », 1904, fasc. IV.

vivo e violento, troppo primitivo, e sono invece sostituite alle aspettazioni più basse le più alte e le più nobili e si è come accarezzati da un divino soffio che ci eleva ai nostri propri occhi, e ci trasporta in una regione superiore ai nostri ordinari interessi, in una regione ove ci appaiono luminosamente le eterne ragioni del vero, del giusto, del grande, dell'ottimo. Insomma, la soddisfazione estetica è un'armonia.

Si noti di passaggio che il termine musicale ha oltre al suo valore proprio una significazione generica larghissima. Non c'è poi bisogno di dire che questo elemento estetico può trovarsi anche fuori del campo artistico. O per meglio dire c'è luogo all'arte nobilissima dappertutto. Tutta la vita può essere retta da criteri estetici. È una musica anche la morale. Tutto ciò che chiamiamo grazia o generosità o nobiltà, tutto ciò che diciamo eleganza, finezza, tatto, signorilità è un elemento d'arte, che s'infiltra anche nella morale. E con quale vantaggio di essa!

Ma come questo secondo caso si eleva sul precedente, per ciò che riguarda la forma estetica, permettendo una scelta e una graduazione dei bisogni nella soddisfazione, così si eleva sul precedente, per quanto concerne la forma morale. Sinchè infatti si tratta di un bisogno solo, se esso è legittimo, legittima sarà anche la soddisfazione, quando è sana, adeguata, sincera e genuina.

Ma trattandosi di parecchi bisogni o motivi, si dovrà procedere ad una scelta, un calcolo morale. Abbiamo già visto che l'arte deve portarci in una regione disinteressata, per eliminare quanto c'è di aspro negli interessi mondani. A più forte ragione, dev'essere *disinteressata* la soddisfazione morale: disinteressata nel senso che s'eleva sugli ordinari interessi, per non contemplare altri che gli stessi supremi interessi umani, che lo stesso supremo interesse dell'elevazione del tipo umano.

Ma v'è un terzo caso: dobbiamo ora considerare la soddisfazione non più in rapporto al bisogno o ai bisogni propri dell'individuo, in cui ha luogo la soddisfazione medesima; ma in rapporto al bisogno o ai bisogni analoghi degli altri individui.

Eccoci allora di fronte al criterio dell'*equità*. Così è senza altro *iniquo* che nella nostra società umana gli uni possano soddisfare financo i loro più sciocchi capricci e che a tropp'altri manchi il necessario a sopperire ai primi e fondamentali bisogni dell'esistenza. È dovere d'ognuno che soddisfi ampiamente ai suoi bisogni di pensare a quanti altri non sono in grado di farlo; e se questo gli amareggerà il godimento e se per pacificare la coscienza sarà costretto a compiere qualche atto riparatore, sarà tanto di guadagnato per la morale e per la società. È dovere della società di evolversi e progredire finchè questa iniquità non venga tolta o almeno diminuita e ridotta a più piccole proporzioni.

Se poi ai bisogni che noi soddisfacciamo sono addirittura contrari i bisogni altrui, allora è il criterio della giustizia che ci si affaccia. La soddisfazione d'un bisogno o di più bisogni nostri che importi la lesione degli altrui diritti è un'ingiustizia. Punita qualche volta dalla legge positiva è sempre condannata dalla morale.

Con questo, noi abbiamo esaurito il programma prefissoci a pag. 92 e possiamo passare ad altra trattazione.

49. — La soddisfazione in rapporto con la coscienza di chi la riceve. — Riassumendo, le soddisfazioni in sè, in generale, sono un bene. Appartengono a tante categorie quante si possono fare dei bisogni, quanti sono i fini ai quali così i bisogni come le soddisfazioni possono essere subordinati. In ciascuna categoria si possono ancora distinguere tra le soddisfazioni quelle che sono meno e quelle che più sono conformi al fine voluto. Oltracciò ciascuna soddisfazione può essere giudicata alla stregua di criteri diversi dal fine cui è propriamente destinata, e alla stregua di questi criteri considerata come più o meno perfetta.

Ma restano ancora a fare parecchie altre distinzioni. Ristudiamo ancora il fatto della soddisfazione, delle sue conseguenze, distinguendone però i vari momenti, in rapporto con la coscienza di chi riceve la soddisfazione e con la coscienza di chi la reca. Evidentemente questi due individui possono benissimo coincidere nella medesima persona.

In chi riceve la soddisfazione, ossia il bene, si presentano vari casi:

Aveva, ad es., grande coscienza del bisogno. Lo conosceva colla mente e lo esprimeva in parole. Lo sentiva e lo manifestava sotto forma di desiderio. Voleva a questo suo bisogno trovar soddisfazione, e questa sua volontà rivelava in una serie di atti destinati a raggiungere un fine. Quando si verifica questo stato di aspettazione, è certo più vivo il sentimento del proprio bisogno ed è più facile che sia più grande il senso di benessere, più grande il piacere che ci procura l'ottenuto bene, tanto tempo desiderato; se tuttavia non intervengono, come spesso anche avviene, certe considerazioni, od opinioni, o pregiudizi, o certi inappagamenti di forma che possano turbare il piacere, amareggiare la gioia e menomare il natural sentimento di riconoscenza. Ma vogliamo dire che se manca quella più o men lunga aspettazione o se quel senso di piacere più o men vivo e di più o men forte riconoscenza, possa scemare — ci si perdoni l'arditezza — la *quantità* del bene? Parliamo, s'intende, di quantità morale. Anche non avvertiti o meno avvertiti di altri, frivoli fors'anche in se stessi, ci sono in noi bisogni grandissimi, che è gran bene anzi risvegliare. Regola principalissima di morale sarà adunque questa. Il bene morale non si misura dal desiderio che se n'ha, nè dal piacere che porge, nè dalla gratitudine che suscita.

E questo ci porge l'occasione di altre distinzioni. Noi possiamo avere desiderio che altri compia verso di noi un certo atto. Quando questo desiderio è morale? Quando nulla vogliamo per noi che non sia un vero bene; può bensì trattarsi di un bene che forse noi meglio di altri siamo in grado di apprezzare e di cui possiamo anche meglio approfittare; ma deve essere un bene che apprezzato e goduto da noi non rechi con sè alcuna conseguenza ad altri nociva, e che, fin dove può giungere un ragionevole calcolo, non sia fecondo che di bene. In tutti gli altri casi il desiderio nostro non è morale; può non essere immorale; non ha però che fare colla morale. Così si dica del piacere. Noi proviamo piaceri a cagione di tante soddisfazioni, che sono soddisfazioni dell'amor proprio, della vanità, di tutti i più

fatui bisogni dell'anima, e che pur tuttavia ci danno piaceri vivissimi, perchè diretti e immediati. Siamo in grado di provare un piacere che meriti il nome specifico di morale, anche solo a cagione d'una soddisfazione che ci venga resa? Sicuro che sì. Noi conosceremo questa purissima gioia ogni volta che sentiremo che ci fu fatto un vero bene morale; come quando essendoci resa giustizia noi sentiamo che non è una soddisfazione dell'orgoglio, ma una vera soddisfazione della coscienza quella che ci fa lieti e sicuri, come saremmo disinteressatamente lieti della analoga soddisfazione in altri.

Una parola ancora del sentimento di riconoscenza. La facoltà della gratitudine è universalmente considerata come un sentimento morale, inquantochè, come la pietà, è una di quelle attitudini che predispongono alla mitezza, alla bontà, alla accessibilità morale. Vi può essere tuttavia anche una riconoscenza che non ha che vedere colla morale come quella che altri largisce ai propri adulatori.

50. — La soddisfazione in rapporto con la coscienza di chi la reca. — Guardiamo ora quel che avviene nell'animo di chi reca la soddisfazione, cioè compie il bene.

Di compiere il bene può avere o no l'intenzione. Ecco un altro importantissimo elemento. Tutte le azioni compiute a caso, mentre potranno essere moralissime per gli effetti, non sono certo intenzionalmente morali. Ma oltre a ciò si possono dare azioni morali per gli effetti che sono state compiute con intenzioni diverse o persino contrarie a quelle morali. L'intenzione morale è quella che null'altro si propone fuor che il bene morale: non il plauso della gente, non le gratitudini estramorali, non i vantaggi detti morali in tutt'altro senso da quello etico, non le soddisfazioni dell'orgoglio, nè altro al mondo. L'intenzione poi può nascere da persuasione e convincimento, da delicatezza di sentire, da esercizio di buon volere; insomma da rettitudine di condotta, di sentimento e di pensiero.

A compiere il bene si prova certo un piacere, lo specifico piacere morale; la nota soddisfazione di chi ha fatto una buona azione.

Converrà anche di studiare il caso inverso.

Ad un legittimo bisogno noto non si dà soddisfazione, anzi se ne impedisce la soddisfazione. Si sta dinanzi a un bene da compiere inerti del tutto, o si opera in senso contrario. Ciò può accadere anche involontariamente. Ma anche se involontariamente non abbiamo agito, quando doveasi agire, o agito male anzichè bene, dacchè poi ce ne accorgiamo siamo indotti a provarne pentimento, rimorso e dolore.

51. — **Elementi che non sono esclusivamente morali.** — Ora, abbiamo già visto di passaggio, tutti questi elementi non sono esclusivamente morali. L'aspettazione del bene in chi lo riceve, la soddisfazione che prova nel riceverlo, la riconoscenza che ne ha; l'intenzione di compierlo in chi fa il bene, il piacere di farlo, il rimorso o il pentimento di non esservi riuscito sono fatti comuni alla morale, all'arte, alla scienza non solo, ma all'economia, alla politica, a cent'altri campi d'azione pratica.

Non sarà forse fuor di proposito l'insistervi.

L'aspettazione che l'artista sa destare, ossia l'*interesse artistico*, accresce il piacere della soddisfazione estetica e suscita per riconoscenza ammirazione e plauso all'artista. L'intenzione di raggiungere quell'intento non è il più delle volte sufficiente; troppi son forse gli artisti intenzionali e incompresi; spesso anche il fine si raggiunge con mezzi non del tutto consapevoli, per caso o di sorpresa per una felice trovata; non mancano poi al vero artista le soddisfazioni e i compiacimenti, come del resto i pentimenti e i rimpianti.

Quasi lo stesso si può ripetere per chi crea la scienza. Le scoperte scientifiche son più apprezzate quando ne era più forte il desiderio; se non sono addirittura determinate dal bisogno. Anche nella scienza si verifica l'opera fortuita del caso presso l'opera volontaria e conscia; anche nella scienza vi sono gli incompresi e i deficienti; e non ignora lo studioso della verità i rimpianti, i pentimenti, come le estasi di piacere.

In economia, come già scrivemmo nella *Teoria dei bisogni*, il bisogno non precede sempre la soddisfazione. Spesso la

via aperta a nuove soddisfazioni desta o fa sorgere nuovi bisogni. Certo il piacere di soddisfarli è più perfetto, se ciò può avvenire col minimo mezzo; salvo le aberrazioni di chi gode di comprare al più alto prezzo, a soddisfazione non del vero spirito economico ma della vanità e dell'orgoglio. E d'aver comprato bene si può persino serbare un ricordo piacevole e gradito, quasi un grato ricordo; come d'aver comprato male si può sentire un acutissimo rimorso.

In tutti i campi, ripetendosi le occasioni di compiacimento, si ha una ragione di felicità. E vi sono infatti tante specie di felicità quante di piaceri: quella che ci dànno la salute e il benessere economico, la felicità del lavoratore cui riesce il lavoro di cui si occupa, la felicità del successo e della fama, e, tra l'altro, anche la beatitudine morale di chi ha buone intenzioni e cui riesce di operare bene.

52. — La perfezione risulta da un accordo tra la intenzione e l'effetto. — Ma ancora in tutti questi vari campi la perfezione s'ottiene solo da un certo accordo fra le intenzioni e gli effetti; tra il fine e il risultato: quando la materia non è sorda alle intenzioni dell'arte; quando al rigore del metodo segue lo splendore dei risultati; quando infine alla bontà delle intenzioni fan seguito i buoni effetti.

Questa eterna contraddizione, che a pochi eletti è dato di conciliare, è visibile in *Don Chisciotte;* in cui l'eroismo intenzionale è messo ogni momento a dura prova; è l'eterna tragi-commedia umana, la lotta tra l'ideale e il reale.

Il che si potrà anche esprimere con la seguente tavola:

L'effetto = bene oggettivo Il fine = » soggettivo	nell'accordo loro sta la *morale*
L'effetto = bello oggettivo Il fine = » soggettivo	» » l'*arte*
L'effetto = vero oggettivo Il fine = » soggettivo	» » la *scienza*

Riesce agli uomini di far del bene come del resto del male, anche senza volerlo, o con tutt'altra intenzione da quella che rivelerebbe il risultato pratico. Di questo bene nessuno ha il merito, come quel male a nessuno è impu-

tabile. L'intenzione del resto non basta sempre; le migliori intenzioni si infrangono contro le difficoltà dell'attuazione. Tuttavia è certamente meritevole anche la sola sincera intenzione del bene, come può essere addebitata a colpa l'intenzione del male.

Ma anche questi altri elementi del merito e del demerito non sono propri della morale; ma sono comuni all'arte e alla scienza e ad ogni altro campo dell'attività umana.

All'artista e allo studioso noi rivolgiamo il rimprovero, infliggiamo la censura. Perchè, se l'artista e il dotto non avessero una certa responsabilità dell'opera loro?

Questo è il terreno su cui si potrebbe studiare anche il problema della libertà, che non è punto esclusivamente morale.

Ma un'altra osservazione qui si voleva fare. La perfezione, in morale, in arte, in iscienza, suscita l'approvazione, che si esprime quasi sempre allo stesso modo. L'imperfezione parziale o totale desta disapprovazione. Noi siamo capaci ancora d'un giudizio superiore, se cioè le azioni o soddisfazioni compiute, considerate nell'unità ideale di causa ed effetto, di fine e mezzo, di intenzione e successo, di volere e di atto, siano o non siano conformi al fine morale, o meglio all'ideale che del fine morale ciascuno di noi si è formato.

Orbene, questi giudizi di plauso o di condanna che noi pronunciamo del resto in scienza, in arte, in morale sono essi condizionati o assoluti, contingenti o necessari?

V'è chi cautamente si pronuncia sotto una forma tutta soggettiva. Ma non di rado avviene di sentirli formulare in modo assoluto e apodittico, e come l'espressione di una necessità imprescindibile.

Questa necessità è propria solo del campo morale?

53. — La necessità dei giudizi morali. — Nei giudizi che riguardano cose che l'uomo adopera e adatta ai suoi bisogni ma che appartengono al mondo materiale, più d'una volta noi ci imbattiamo nell'idea dell'assoluta necessità. È del resto ben naturale. Certe leggi sono ineluttabili; e se si vuol raggiungere un dato fine *bisogna, si deve, è*

necessario uniformarvisi. Quando si esce dal campo materiale per entrare in quello che unicamente per ragioni di contrapposto noi chiamiamo il campo morale, le cose non vanno però molto diversamente.

In tutte le discipline che studiano l'uomo e che hanno per iscopo di dare norme all'uomo nei vari ordini della sua attività teoretica e pratica, ancora ricorrerà l'espressione di un bisogno, di un dovere, di una necessità più o meno imperiosi a seconda dell'importanza maggiore o minore del fine che ci si propone. Ognuno che, avendo una competenza particolare, sia richiesto d'un parere medico o legale o tecnico, sentite le vostre ragioni vi dirà: *bisogna, deve, è necessario;* sempre s'intende, se vi preme di raggiungere il vostro fine. Si tratta d'una necessità, d'un dovere, relativi.

Ma la necessità naturale vera e propria è tale che noi non possiamo sottrarvici. Non è necessario, propriamente parlando, che noi ci ammaliamo di tale piuttosto che di tal altro morbo, e, nonostante la predisposizione ereditaria, nonostante mille circostanze sfavorevoli, noi possiamo lottare con una certa libertà e avere persino una probabilità maggiore o minore di vincere. È bensì necessario che dobbiamo morire. Non possiamo con una grande libertà sottrarci al dovere, anche morale, e, salvo le sanzioni del codice, cui possiamo anche sfuggire, non avervi in questa vita alcun richiamo? Sicuro che possiamo. Vi è dunque una necessità fatale e un dovere cui possiamo sottrarci. Alla necessità vera nulla possiamo contrapporre, e di essa non abbiamo noi merito o demerito; il dovere è una necessità morale da noi sentita, accettata e voluta. La necessità è naturale; il dovere è essenzialmente umano. Il cammino della civiltà può forse essere paragonato alla trasformazione della necessità in dovere. Il dovere è il riconoscimento della necessità che regge l'universo, necessità fisica e morale, è la volontà d'uniformarvisi. Il dovere morale è la *volontà* di fare ciò che è bene; ossia la volontà di compiere i propri doveri. Ecco in che cosa differiscono i giudizi morali dai giudizi della comune convenienza.

Certo non sente la forza obbligativa del dovere chi *non la vuol sentire*. In ciò sta la libertà, che è fondamento del

merito e del demerito. Ma chi l'ha sentita una volta, sia pure suo malgrado, è tratto a sentirla ancora. Educare moralmente vuol dire bene spesso turbare le coscienze nel loro riposo, disturbarle, smuovere le acque stagnanti dell'egoismo, ridestare vecchi sensi assopiti, sviluppare gli scrupoli, accrescere la facoltà del rimorso.

Se vi è una legge di progresso, sia pur quella che si può empiricamente osservare, se vi sono cose e fini altamente morali, ogni volontà buona *deve fortemente volerli* e non è *buona volontà quella che li vuole debolmente,* o non se ne cura affatto. Ora, accettato il principio, questo porta con sè le sue conseguenze. Ammesso un fine qualsiasi alla vita umana, non foss'altro, la vita stessa, a quel fine supremo vanno subordinati tutti i fini minori. E se per raggiungere quel fine bisogna scegliere e valutare, e agire in conformità della valutazione e della scelta, bisogna riconoscerlo e bisogna farlo. Questo e non altro può essere il fondamento empirico della obbligazione morale. Di altro fondamento noi non possiamo per ora parlare.

54. — **I beni o valori.** — Veniamo finalmente ad esaminare il terzo ordine di concetti, espresso dalla Tavola I a pag. 62.

Essi sono i mezzi delle soddisfazioni, cioè i mezzi del bene, e acquistano perciò, in rapporto a quelle e ai bisogni cui rispondono, l'importanza e il nome di veri valori. Anche questo termine è generico; giacchè ogni cosa atta a soddisfare un bisogno è un valore e vi sono valori economici, valori intellettuali, valori estetici, valori morali.

I valori o beni possono essere:

1° Oggetti o cose; come il pane che sazia la fame, l'acqua che spegne la sete. Ma questo primo grado della soddisfazione diretta è presto oltrepassato. Come nella vita finanziaria dalla vendita per contanti del piccolo commercio si passa alle complicate relazioni commerciali superiori, così nella vita morale non si paga sempre per contanti, con soddisfazioni dirette, ma si complica di molto la cosa, perchè le azioni si subordinano le une alle altre, e spesso

il bene, l'oggetto della soddisfazione, non è più la primitiva fonte di bene, ma il fatto della soddisfazione in sè.

2° Onde i valori possono anche essere azioni e relazioni, spesso puramente ideali.

Nella prima categoria non v'è luogo a grandi differenze specifiche. Vi entrano tutte le cose esistenti, appartenenti ai tre regni della natura e ancora a quello della industria umana; ciò che è comune e ciò che è raro; ciò che non costa nulla e ciò che rappresenta un lavoro; ciò che è naturale e ciò che è artificiale; tutto.

Ma le cose in sè non sono economiche o estetiche; tali sono soltanto in rapporto alla nostra considerazione. Perciò l'economia, l'arte, la scienza, la morale hanno in comune questo primo sostrato.

Il pane che sazia la fame è un bene economico, in quanto lo si compra col denaro; è il mezzo d'un'azione morale in quanto si può donare per carità; può diventare oggetto di una poesia o d'un quadro, poichè il pane ha indubbiamente la sua poesia, e può diventare il simbolo stesso della bontà, e persino oggetto d'una venerazione pressochè religiosa: onde è proibito ai bambini di lasciarlo cadere o sprecarlo e taluni non lo raccattano senza prima farsi il segno della croce. L'acqua che spegne la sete è ancora l'acqua delle fonti e dei ruscelli, dei fiumi e dei laghi, l'acqua che abbellisce ogni paesaggio, l'acqua delle turbine e dell'industria, la forza motrice per eccellenza, l'acqua che spegne gli incendi, l'acqua che battezza, l'acqua che lava e purifica. Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Le differenze si rendono più visibili nelle soddisfazioni mediate e nei beni indiretti, perchè più vicine alle particolari aspettazioni specifiche della coscienza. L'acqua stessa acquista più spiccatamente un valore economico quando è incanalata o portata in secchie a vendere, quando non più l'acqua in sè, ma il lavoro che vi si è aggiunto, rappresenta di fatto il valore economico. E quando più si complicano le relazioni, più spiccano le differenze specifiche.

55. — **In economia.** — Tutto ciò sarà meglio chiarito da alcuni esempi.

Ha un valore economico tutto ciò che è commerciabile: sia poi un oggetto o un servizio, una cosa o una azione, positiva o negativa, e persino passata, presente o futura. Il denaro è il gran mezzo di procurarsi i valori economici, e poichè è commerciabile esso stesso, è ancor esso uno dei beni economici. I quali non sono sempre materiali: possono anche essere morali, cioè incorporei, fatti di atti e di disposizioni psichiche.

Si dicono beni o valori economici tutti gli oggetti e tutti i servigi che offrono la possibilità di soddisfare i nostri bisogni. Ma notisi. Noi li chiamiamo così, solo in rapporto alle soddisfazioni promesse. In sè essi non sono nulla. *Il bene economico specifico* non sta in essi, ma nel raggiungimento d'un ideale, per quanto ancora economico. Quest'ideale si è di raggiungere la maggior quantità e la miglior qualità di soddisfazioni col minor dispendio possibile. E le vere virtù economiche sono il lavoro (sempre necessario) e il risparmio: nell'esercizio delle quali virtù non è esclusa una forma specifica di piacere, il gusto dell'economia.

Vi è indubbiamente un temperamento economico, come vi sono dei temperamenti artistici o filosofici. Chi compra semplicemente per avere l'oggetto desiderato, perchè se n'è innamorato e farebbe, con indifferenza, qualsiasi cosa per averlo, adoperando il denaro come un qualsiasi mezzo di arrivarvi, o chi compra per bisogno assoluto, quando non è quistione di scelta, non agisce, a rigor di termine, economicamente. Ma chi comprando ha l'agio e il tempo di scegliere l'oggetto *più conveniente*, chi, dopo l'acquisto, non tanto si compiace dell'oggetto ottenuto, quanto della relazione tra il valore vero o presunto e il prezzo sborsato, ha indubbiamente ciò che diciamo un temperamento economico.

Questo scriviamo solo per aver occasione di far vedere come anche l'economia, persino in quella sua forma meno evoluta ch'è l'economia privata o domestica, è frutto d'una specifica *riflessione* ossia d'una peculiare specificazione della coscienza.

56. — In fatto di conservazione, di igiene, di sicurezza — Un'altra categoria di beni è quella — commercia-

bile o no, facciamo per ora astrazione dal criterio economico — di tutto ciò che è utile alla conservazione dell'individuo e della specie, all'acquisto o al miglioramento della salute fisica. Questi sono beni naturali, come l'aria, il sole, l'acqua, ciò che vale a nutrirci, ciò che vale a ripararci dal freddo e dal caldo, l'esercizio o il riposo del corpo. Ma il vero bene igienico specifico è l'*uso prudente* di questi beni, la savia alternativa dell'esercizio e del riposo, la temperanza e la misura.

Ma la prima condizione alla conservazione di sè e della specie è la sicurezza, la incolumità dell'individuo e della stirpe. Anche sotto questo rispetto tutto fornisce un'arma all'uomo. Gli uomini hanno presto imparato a combattersi non solo colle pietre e coi metalli, ma col fuoco e colla fame; e non v'è cosa, credo, che non si possa subordinare all'arte della guerra. Come tutte le cose si possono considerare alla stregua economica o a quella dell'arte, così tutte possono essere ancora considerate alla stregua della difesa o dell'offesa. Ma anche qui le differenze specifiche dipendono dal fine supremo e più sono visibili quanto più vi si avvicinano.

Alla sicurezza e all'incolumità personali provvedono in ciascuno, a volta a volta, il coraggio e la prudenza, le virtù e attitudini personali; e nella vita civile, il diritto civile e le civili virtù. Alla sicurezza delle nazioni presiede il diritto internazionale e in caso di guerra provvedono gli eserciti e le virtù militari.

Come è necessario che sia tutelata la nostra esistenza, occorre che ci sia assicurato l'*uso* (almeno l'uso diciamo) dei beni necessari alla vita. Nella società presente quest'uso non va in molti casi scompagnato dalla proprietà. E il diritto ancora guarentisce la proprietà, come le persone.

Poichè la differenza non si specifica nei mezzi, ma nei fini, così anche qui non esistono beni giuridici particolari. Il bene giuridico specifico è ciò che risponde o s'avvicina all'ideale giuridico: cioè l'ottenuta giustizia secondo le leggi.

È inutile continuare. Le cose in sè non sono nulla di ciò che noi supponiamo ogni volta che facciamo uso dei nostri differenti criteri. La fonte delle valutazioni d'ogni genere (e si potrebbero citare, volendo, tutti gli epiteti del vocabolario) sta nella coscienza; ed è *ideale*.

Si potrebbe, volendo, dimostrare del pari che ogni cosa può essere subordinata alla politica, che ogni cosa può, a volta a volta, dettare un interesse scientifico o un interesse estetico; infine un interesse morale.

Le sfere di tutte queste attività sono insieme *unite* e *distinte*; perciò dallo studio di esse vorremmo banditi per sempre ogni restrizione ed ogni esclusivismo.

57. — **L'ideale economico e l'ideale morale.** — L'ideale morale fa suoi tutti gli ideali minori. È spesso anzi come il pioniere che va alla scoperta di nuove regioni, che poi addita agli ideali seguaci. Ma talora anche s'illumina e si nutre degli ideali minori. Anzi la morale vuol essere concepita come il gigante della favola, che riprendeva le forze toccando la terra: la morale dev'essere un colosso col capo nelle nuvole ma avente solide basi terrene.

Vediamo brevemente in che relazione sta il bene etico cogli altri beni particolari e specifici.

I beni economici diretti rappresentano una prima categoria di *mezzi* all'azione morale. Una delle forme più elementari della morale è l'altruismo, di cui è una applicazione la carità o l'affetto o la solidarietà che ci fa provvedere ai bisogni altrui. Il distribuire a chi si trova in bisogno gli oggetti utili direttamente o il denaro che vale ad acquistarli è una delle più facili e meno faticose forme della carità.

Ma oltrechè gli oggetti e il denaro, si può, a scopo morale, rendere dei servigi, offrire il lavoro medesimo; o quello che è anche di più, il fornire l'istruzione, cioè l'idea, il disegno, la direzione di nuovi lavori, e l'educazione, che non fornisce solo pochi facili beni presto consumabili, ma è un arricchire l'individuo di feconde virtù.

Oltre a ciò, anche l'ideale economico specifico può diventare ideale morale.

Il risparmio e la savia economia individuale o familiare possono essere considerate quali virtù morali, oltrechè economiche, quando vengano subordinate all'ideale del bene. Chi saviamente amministra il suo non è più facilmente in grado di dare altrui, di favorire tutte le buone imprese, di attendere

al proprio perfezionamento? Certo, quanto è buono moralmente un giusto spirito economico, altrettanto è detestabile l'avarizia, vizio morale tra i peggiori.

In quanto poi al problema economico nazionale e sociale è addirittura un problema morale. Non è per obbedire ad un'alta finalità morale che l'economia politica si pone il problema di provvedere a tutti e nel modo più dignitoso possibile la maggior copia di beni?

L'economia adunque s'ispira agli ideali etici, come può all'ideale etico aprire nuove vie.

58. — **L'ideale igienico e l'ideale morale.** — L'igiene è del pari in intima relazione colla morale; benchè i due ideali siano intimamente diversi. C'è chi osserva con scrupolo le leggi dell'igiene e non è altrettanto ossequente alla legge morale. La salute nostra è subordinabile anch'essa all'ideale del bene ultimo. Chi curando la propria salute, la destina in qualche modo in pro' dei suoi simili, toglie al suo atto quel carattere egoistico ed amorale che ha in sè.

È molto facile scherzare sui doveri morali che ci impone l'idea della conservazione dell'individuo e della specie, dicendo che tutti vi si piegano molto volentieri (Schopenhauer). Ma bisogna considerare che se molte volte i doveri igienico-morali si conciliano molto facilmente coi nostri istinti e li soddisfacciamo volentieri in modo del tutto naturale e amorale, senza dovere fare uno sforzo qualsiasi di volontà, e senza che ciò costi la minima preoccupazione di coscienza, la cosa non va sempre così. Talora l'istinto è in aperta contraddizione col dovere igienico-morale. E la lotta che si deve combattere dà realmente alla vittoria un carattere particolare. È la vittoria della ragione sul senso, e oltrechè è sempre una buona propedeutica per le maggiori lotte morali, può anche ridursi in fondo ad una vera vittoria del senso morale.

Persino le buone maniere sono in una relazione intima con i buoni costumi. La differenza è solo di proporzioni, cosicchè mentre nell'un campo si tratta di piccole soddisfazioni a tenui bisogni, nell'altro si tratta di soddisfazioni volute e dovute a bisogni imprescindibili; chè, mentre

nell'un caso ci si sottopone ad una convenzione mondana, nell'altro riconosciamo una legge superiore. Ad ogni modo l'educazione del gentiluomo può non essere indipendente da quella del galantuomo (1).

Ma affrettiamoci a studiare le relazioni tra la morale e alcune più alte idealità.

59. — **L'ideale giuridico e l'ideale morale.** — L'ideale politico, se non è, dovrebbe essere subordinato all'ideale morale. La libertà politica dovrebb'essere condizione alla libertà morale. La grandezza, la floridezza d'una nazione dovrebb'essere condizione del miglioramento individuale. La pace fra le nazioni condizione della risoluzione dei più gravi problemi economici, giuridico-morali.

Le relazioni tra la morale e il diritto sono anche più importanti (2).

Ogni bisogno legittimo abbiamo detto è un diritto. Ma la coscienza morale il più delle volte li riconosce praticamente nei costumi prima che il legislatore li sancisca; il giusto precede il legale; la legge giuridica ha il suo fondamento nella legge morale; la legge scritta in quella che non è scritta. Ma pure nel comporre le leggi, la mente umana s'affina, e se cade spesso in sottigliezze eccessive, pure accade che s'illumini riguardo alla conoscenza del giusto e dell'iniquo. La scuola di diritto è scuola di morale, e i codici possono servire quanto i catechismi.

60. — **La scienza, l'arte e la morale.** — Se d'ogni parte piovono aiuti alla morale, non ci stupiremo che ne vengano anche dalla scienza e dall'arte.

La scienza per sè non è nè morale nè immorale, come l'arte del resto; ma indirettamente la scienza ci illumina anche sui doveri morali. Essa progredisce scoprendo nuove relazioni, cioè nuovi bisogni, nuove soddisfazioni, nuovi

(1) Cfr. il lavoro: *Fra il Galateo e la Morale* già citato.

(2) Una bella pagina sulle relazioni fra il diritto e la morale si legge in Giuseppe Ferrari: *Filosofia della Rivoluzione*. — Londra, 1851, vol. II, pag. 137.

beni, o almeno nuovi mezzi, nuovi modi di soddisfazione ad antichi bisogni; o almeno ancora fa la critica alle vecchie usanze, e rivela nuove piaghe da sanare. Per altra via lo stesso effetto ottiene l'arte che ingentilisce ed affina, eleva e migliora.

Se tutte le idealità sono subordinabili a quella etica, come non possono essere alla sua volta subordinate le due più alte idealità che sono *la verità* e *la bellezza*?

61. — L'ideale morale. — Non ci sono adunque beni morali particolari? Sicuro che sì. Ogni oggetto materiale può assumere un valore morale, quando serve alla soddisfazione d'un bisogno, ispirata dal fine di compiere un dovere, di obbedire ad una legge, di fare il bene. E così ogni azione è morale quando è subordinata a quel fine.

Ma qual è l'ideale morale specifico? Non sarà possibile definirlo? Noi possiamo determinare con una certa precisione gli ideali concreti di altre aspirazioni umane; e riconosciamo facilmente le virtù economiche del lavoro e del risparmio, la virtù igienica della temperanza, la virtù giuridica della giustizia e dell'onestà secondo i codici, che consiste nel non togliere altrui, anzi nel dare altrui quello che gli è dovuto, la virtù, quasi direi, estetica della cortesia, che così spesso si fa sinonimo addirittura della bontà; e non potremo tracciare quello che ha di proprio la virtù morale?

È forse essa la negazione di tutte le altre virtù? O non è essa piuttosto la conferma, anzi la sanzione superiore di tutte le altre? (1).

(1) Francesco Orestano nell'opera già citata su *I valori umani*, scrive a pag. 288 un passo molto significativo:

« 211. Noi abbiamo definito il valore come una funzione dell'*inte-*
» *resse*, cioè della reazione totale dell'*io* a una causa, che ne modi-
» fichi la coscienza.

« Trattasi ora di scoprire il carattere differenziale, che contraddi-
» stingue la reazione morale dalle altre forme di interesse, e quindi
» dagli altri fenomeni di valutazione, di cui è suscettibile il soggetto.

« Ora a noi sembra, che il tratto caratteristico della reazione mo-
» rale sia *il riferimento di un oggetto particolare d'interesse al con-*

Il proprio della virtù morale è dato da qualche cosa che si aggiunge a quelle virtù e le oltrepassa. Non è possibile qui di parlare del carattere trascendentale della virtù morale. Come avviene, ad es., che la semplice veridicità diventa *sincerità?* Pare a noi che la nota caratteristica della bontà morale sia l'amore. Nel sentirlo s'accordano i buoni. Nel determinarne la natura e nel definirlo spiccano le differenze. Lo chiamano solidarietà; e sia pure. Ma questo amore trasforma la freddezza della cortesia cavalleresca in calore di bontà; quest'amore toglie al dono ogni carattere odioso e appaia chi dona e chi riceve elevandoli in dignità. L'amore di verità diventa una virtù morale; l'amore del bello una

---

» *cetto fondamentale, esplicito o implicito che si ha della vita nella* » *totalità dei suoi scopi* ».

Consento pienamente. Morale è ogni cosa esistente o pensabile che noi possiamo subordinare al fine ultimo che sentiamo doverci prefiggere in conformità al nostro concetto più o meno esplicito della vita. Non si dà quindi morale alcuna, senza una *fede* morale. Anche la fede non è un principio esclusivo dell'etica o della religione. Ogni giudizio, ogni scelta, ogni regola di condotta, in qualsiasi campo, suppone una fede. La fede morale può risultare da una filosofia o da una religione, ma è sempre opera di *tutta* la coscienza, e, quindi, in gran parte opera d'amore.

Questo è peraltro un criterio puramente formale, che si può applicare a qualsiasi concetto della vita ossia a qualsiasi fede morale. Il problema essenziale resta pur sempre insoluto. C'è nel mondo una legge di verità, di bontà e di giustizia ? Ha la vita un valore ? o possiamo noi dargliene uno ? Quale è la fede che dobbiamo seguire ?

A provvederci d'una fede morale giova scendere nella vita, studiare i bisogni umani, e conformemente a quelli, i nostri doveri. Lavoreremo anche a questo nella parte II[a] di questo lavoro.

Molte belle considerazioni sul concetto del valore morale svolge anche il Troiano nell'opera già citata: *Le basi dell'umanismo* nel capitolo III: *Il valore.* Non consento tuttavia a tutto quanto vi scrive. Un esame di quelle pagine sarebbe molto attraente, ma non mi è consentito nelle condizioni presenti. Composi quasi interamente questa prima parte del mio lavoro nelle vacanze, lontano dai miei libri. Gli scarsi ozi che mi consentono le mie ventisette ore settimanali di insegnamento, devo ora dedicare quasi interamente alla sola revisione delle prove di stampa.

potenza educatrice. È una novella religione, pari all'antica che faceva della cortesia l'umiltà, dell'amor del prossimo la carità, e della verità, della bellezza, della bontà perfetta Dio medesimo.

Ma quest'amore misterioso non è amore delle cose, giacchè nelle cose v'ha il bene e il male; ed esso non esclude l'odio del male. È il riconoscimento d'una legge d'amore.

Ma abbiamo detto anche troppo.

Su questo terreno nella considerazione filosofica del problema si potrebbero studiare le relazioni che passano tra la morale e la religione.

L'ideale morale specifico è di avvicinarsi quanto più è possibile alla bontà perfetta.

Dopo tutto quello che abbiamo detto, siamo ancora allo stesso punto. È terminata la trattazione rigorosamente logica ispirata alla pura considerazione scientifica del problema, l'animo resta insoddisfatto.

Tuttavia, se nel campo della teoria siamo costretti ad aggirarci in un laberinto inestricabile, ove siamo vittime dei circoli viziosi in cui ci rinserrano le parole, non è più così nel campo della pratica, ove bene spesso possiamo riconoscere con una certa sicurezza ciò che è bene e ciò che è male almeno in una maniera relativa.

Ciò si vedrà meglio dall'esemplificazione che faremo nella II[a] parte, che intitoliamo: *L'estensione logica dell'idea morale.*

PARTE SECONDA.

L'ESTENSIONE LOGICA DELL'IDEA MORALE

I.

Il bene nelle soddisfazioni dei bisogni della vita organica nell'individuo.

62. — L'oggetto della nuova ricerca. — Volgiamo per un momento uno sguardo a ciò che abbiamo fatto sin qui.

Noi abbiamo fin qui tentato una definizione logica dell'oggetto della morale. Cercando perciò anzitutto il genere prossimo cui riferire l'idea del bene etico, abbiamo creduto di trovarlo nella idea del bene in genere; per definire a sua volta il bene abbiamo ricorso al concetto di bisogno. E abbiamo visto che in generale è bene ciò che risponde ad un bisogno. Ma per giungere alle differenze specifiche ci è stato necessario supporre l'esistenza d'un criterio etico già formato, rispetto al quale noi distinguiamo nei bisogni stessi, nelle soddisfazioni, e nei beni il morale e il non morale. Come questo criterio si formi a poco a poco, nell'individuo e nella società, è quanto ci dirà la psicologia morale, cioè lo studio della coscienza morale: cui per ora non attendiamo. Tuttavia il nostro presente compito non è per anco terminato.

Restiamo ancora sul terreno dei bisogni. Non basta mostrare quali idee formano la comprensione di un concetto, cioè quali idee vi si contengano (definizione), ma conviene ancora rappresentarne l'estensione, indicare cioè le idee che vi si possono subordinare (divisione).

Per ciò che ha attinenza alla comprensione abbiamo visto, che il concetto del bene etico importa due ordini di idee:

1° un elemento oggettivo, cioè una serie di oggetti in relazione coi bisogni nostri o che facciamo nostri;

2° un elemento soggettivo, cioè la scelta morale, l'opera d'una coscienza che sente, intuisce, conosce e discerne, e in vista del fine ultimo che si propone giudica di quegli oggetti e di quei bisogni.

Il primo elemento è un terreno comune all'arte e alla morale, all'economia, e in genere a tutte le attività dell'uomo. Il secondo è ciò che ha di proprio la morale.

In che rapporto stanno ora fra di loro questi due elementi? Rispondere a questa domanda gli è veramente misurare l'estensione dell'idea morale, trovare cioè quanto sia larga la scelta morale, la quale non è certo inferiore a quella estetica.

Noi mostreremo facilmente in questa seconda parte del nostro lavoro come non ci sia cosa di qualche importanza, che non possa assumere un carattere morale, e come anzi anche le cose di tenuissima importanza l'assumano proporzionatamente; come tutta la vita possa essere riguardata attraverso l'angolo visuale della moralità, o come irradiata dalla luce dell'arte; come la bontà morale, non meno della bellezza estetica o della verità scientifica, abbia le sue umili radici nella realtà che ci sta d'intorno.

63. — **Il luogo geometrico del bene.** — Occupiamoci ancora per un momento del primo elemento. Abbiamo detto che questo è il terreno dei beni. Ma è proprio vero? L'abbiamo forse provato?

Per provarlo, basterebbe mostrare:

1° che ad ogni bisogno pur che sia vero o presunto, sano od insano, legittimo od illegittimo corrisponde un qualche bene, conosciuto e nominato come tale, almeno temporaneamente e condizionatamente;

2° che ogni cosa concepita come un bene è ritenuta tale rispetto a un qualche bisogno o fine.

Quando ci fosse dato di far questo, noi avremmo trovato ciò che si potrebbe chiamare il luogo geometrico del bene.

Ma allora ci riuscirebbe molto facile il dimostrare ancora:

1° che ad ogni bisogno vero, naturale, sano, logico, estetico, giuridico e legale, legittimo e giusto, onesto e morale, corrisponde un bene di eguale categoria;

2° che ogni bene morale suppone la legittimità riconosciuta di un bisogno corrispondente, ossia si riferisce a un diritto e a un dovere.

Ed ecco quello che si potrebbe chiamare il luogo geometrico del bene morale specifico.

Siccome la seconda tesi è più comprensiva e contiene la prima, ci limiteremo a provar questa sola.

Non sarà forse il caso di richiamare alla mente del lettore ciò che i Matematici chiamano « luogo geometrico ». Il luogo geometrico, ad esempio, dei punti equidistanti dai due punti estremi di un segmento A B è una linea perpendicolare al segmento stesso, che lo divida esattamente per metà. Per dimostrarlo basta provare: 1° che qualsiasi punto P situato su quella perpendicolare è equidistante da A e da B; 2° che qualsiasi punto P' che sia equidistante da A e da B deve trovarsi su quella linea.

È proprio questo il metodo che seguiremo; senonchè, trattandosi di cose morali estremamente variabili, potrebbe ragionevolmente nascere il dubbio che questo metodo non sia buono.

Un metodo esauriente sarebbe quello — non certamente attuabile — di enumerare da una parte tutti i bisogni conoscibili, e dall'altra tutti i beni pensabili. Non essendo possibile attuare questo metodo, ci atterremo tuttavia ad una così abbondante e svariata esemplificazione, che il lettore tratto a seguitare da sè medesimo le ricerche possa compierle durante la lettura, e a poco a poco ci venga così in aiuto, eliminando ogni apparente eccezione.

64. — Ragione della presente analisi; dubbi e difficoltà. — Ma potrebbe sorgere un'altro dubbio, sulla utilità stessa di questa lunga e paziente ricerca. Noi vi concediamo — potrebbe risponderci il lettore — che il bene sia ciò che voi dite, a che pro dimostrarcelo? Ci avvantaggerà forse questa dimostrazione nel nostro concetto del bene? Forse sì; e per questo solo la tentiamo. Essa è per noi l'unica via di farci praticamente un'idea positiva del bene; di allargare il nostro solito orizzonte morale, e di misurare o almeno di verificare fin dove soltanto è misurabile, il vasto campo morale; di affacciarci alle difficoltà, di affrontarle, il che non vorrà dire di risolverle.

L'analisi dovrebbe logicamente precedere la sintesi; ma

la realtà vuole che si alternino. Così questa attuale analisi ci fu suggerita da una prima visione sintetica del problema e ci condurrà forse ad un'altra sintesi che confermerà o forse supererà la prima.

Il nostro unico intento, nel porvi mano, non è che di porgere qui al lettore una larga esemplificazione e giustificazione di quanto siamo venuti scrivendo qua e là nei capitoli precedenti in forma forse troppo astratta e generica. Quelle discussioni particolari che ci avrebbero troppo intralciata la via del ragionamento astratto, troveranno qui il loro luogo opportuno. Tuttavia non vi poniamo mano certamente senza esitazioni, sopratutto senza le debite avvertenze.

Sappiamo bene, ad es., che l'impresa è superiore alle nostre forze. Ma ci lusinga la speranza che ciascun lettore voglia aiutarci colla sua speciale competenza. Così ogni lettore vedrà lontano, vedrà distinto, vedrà profondo ove noi ci contentiamo di vedere meschinamente e confusamente quello che ci sta più da presso. In tal modo può in montagna servire da guida a un valoroso geologo o botanico o zoologo; munito dei suoi ingegnosi strumenti, l'ignorante alpigiano col solo aiuto della pratica. A noi valga, non foss'altro, « il lungo amore » posto in queste ricerche.

Noi non ci lusinghiamo per nulla nè di porre nei loro veri termini, nè tanto meno di risolvere le innumerevoli questioni che questa esemplificazione potrà sollevare; paghi se le solleverà. Un amico nostro ingegnosissimo suol dire che bisogna disturbare le coscienze. E noi le disturberemo; se nel far ciò verrà a galla un po' di melma, molta forse, non sarà male; meglio un'acqua mossa che stagnante; meglio il male visibile che il male ignorato e nascosto.

Ancora un'altra avvertenza; e questa riguarda il metodo. Noi non abbiamo bisogno di riferirci ad alcuna epoca storica particolare, neppure alla nostra in modo esclusivo e speciale, nè di legarci a peculiari condizioni di luoghi; ma appunto perchè noi non saremo legati alle circostanze storico-geografiche, e parleremo astrattamente, genericamente, la nostra ricerca avrà maggior valore probativo. Infatti noi non dobbiamo dimostrare che tal bisogno in tal epoca e

tal paese è fonte del tal bene riconosciuto, ma bensì in genere che a qualsiasi bisogno passato, presente, futuro sta di fronte un bene effettivo o possibile.

In quanto all'ordine da tenere in questa enumerazione, ci pare che non debba essere troppo rigoroso. Non vogliamo certo legare a delicate quistioni di classificazione la causa che più ci importa; ricorreremo per comodità di ragionamento a espedienti vari, tutti di carattere provvisorio, per mettere un po' d'ordine nella trattazione; ma per verità il regno dei bisogni è un regno disordinato, perennemente in rivoluzione; e sarà un po' difficile riuscirvi. Perciò ci dichiariamo pronti a buttare a mare tutte le distinzioni adottate, pur di salvare lo scopo.

65. — Il metodo seguìto nella presente ricerca. — Ma poichè un metodo pur ci vuole noi ci atterremo al seguente: seguiremo anzitutto, per quanto è possibile, da presso la vita ideale di un uomo dalla nascita alla morte, studiando in lui i suoi bisogni, che costituiscono già di per sè varie categorie particolari di diritti e doveri, cui corrispondono analoghi beni morali pensabili:

1° una prima serie di diritti e di doveri che l'individuo ha verso di sè medesimo;

2° una seconda serie di diritti e di doveri che l'individuo ha verso l'individuo;

3° una terza serie infine di diritti e di doveri che l'individuo ha verso la società, come questa verso di quello.

Poscia studieremo i bisogni di cui non più l'individuo come tale, ma la società stessa è sede, che si convertono ben presto in diritti e doveri alla loro volta:

1° della società verso di se stessa;

2° di una società verso le singole altre;

3° di una società (p. es., la presente) verso la società intera (p. es., l'avvenire).

Limitiamoci per ora ai bisogni del solo individuo. Dobbiamo ancora procedere ad altre distinzioni.

I. Vi sono bisogni di cui l'individuo stesso che ne è, o meglio ne è stato sede, non ha coscienza immediata, di cui, ad es., egli non acquista coscienza se non quando è

adulto, o di cui egli non avrà mai coscienza, ma gli altri l'avranno. Questi bisogni, che noi chiameremo *impropri*, non sono però meno reali; e costituiscono una serie di diritti veri e propri dell'individuo, benchè quando non ne ha coscienza non li possa proclamare e non si possano a lui riferire come doveri; ma che rappresentano per lo meno doveri di altri verso di lui.

II. Vi sono poi i bisogni veri e propri, di cui l'individuo che ne è sede non tarda ad avere qualche coscienza.

In questa seconda categoria noi distingueremo ancora:

Quei bisogni primitivi e primordiali che hanno sede nell'organismo individuale e che l'uomo ha comuni cogli animali: bisogni che non hanno sede specifica o cui non sappiamo d'ordinario attribuire una sede specifica.

Quegli altri bisogni, fisiologici del pari, che hanno sede negli organi particolari dei sensi. Questi bisogni che hanno tanta importanza in estetica l'hanno minore in morale.

Osserveremo di passaggio che si potrebbero ancora dividere i bisogni in analitici e sintetici. La sintesi di tutti questi bisogni fondamentali è il bisogno di vivere, cioè il diritto alla vita, cui corrisponde il dovere di vivere, sia pure per ora, la sola vita animale.

Poi passeremo alla vita superiore umana. E studieremo successivamente i bisogni cui il volgo assegna una sede, non senza ragione del resto, nel cuore, nei visceri, nel cervello: i bisogni del sentimento, ossia i nostri sentimenti ed affetti medesimi; e i nostri ideali.

E qui cadrà in acconcio di ricordare che l'uomo fa suoi col sentimento o coll'intelletto, fa suoi nell'azione i bisogni propriamente non suoi:

1° degli altri uomini di tutte le età, e di tutte le epoche. Onde la morale, come si estende dalla cura della tenera infanzia alla protezione della vecchiaia, così può attraverso alle epoche della storia provar simpatie e antipatie, pronunziare condanne e innalzar monumenti, trarre dal passato ammaestramenti per l'avvenire;

2° degli altri viventi;

3° da ultimo, sul terreno delle relazioni tra i bisogni

dell'uomo e una supposta legge suprema dell'essere, studieremo di passaggio i rapporti fra la morale e la religione.

66. — I diritti del nascituro. — Ci duole di dover subito incominciare da una difficoltà. Abbiamo detto che la prima categoria di bisogni che avremmo esaminati si poteva racchiudere in sintesi, nel diritto alla vita, sul cui riconoscimento riserviamo per ora ogni giudizio. Ma sia esso sì o no riconosciuto, la prima condizione dell'esistenza è certo quella di cominciare ad esistere. Possiamo noi parlare di un *bisogno di nascere?* Veramente no, se non vogliamo ammettere bisogni che non siano consci nell'atto stesso che sorgono e in colui che ne è sede. Ma abbiamo visto che ci sono bisogni inconsci (Cfr. n. 22). Ad ogni modo si tratterebbe qui di uno di quei bisogni che abbiamo denominati impropri.

Vorremmo noi negare alla pianta il bisogno di essere nutrita o inaffiata, al fiore di sbocciare col pretesto che la pianta non sente e il fiore non ha coscienza? Vediamo abbastanza chiaramente dalle conseguenze se è o non è effettivo quel bisogno. Negheremmo noi — a più forte ragione — che il neonato abbia bisogno di nutrirsi quando cerca avidamente le poppe materne e quando ognuno di noi — che non sia però un filosofo — direbbe: *Vuol* poppare? Quanti bisogni non ha l'essere umano, prima assai di diventarne conscio? E non sono essi bisogni? Come li volete chiamare? A noi pare arbitraria la restrizione; ai nostri avversari parve arbitraria l'estensione, che, ci pare, ha effettivamente la parola bisogno. Troviamo un *modus vivendi*, quello che del resto nella nostra *Teoria dei bisogni* proponevamo colla citazione del Pascal posta sul frontispizio del libro. Noi intendiamo qui la parola bisogno nel senso più largo; ne abbiamo perfettamente il diritto, purchè nel corso della trattazione non veniamo mai meno alla regola impostaci.

Orbene, tra quella serie di bisogni che l'essere umano *ha*, prima di acquistare pure la possibilità di divenirne conscio e quindi senza esserne conscio per allora, non è da porre anche il bisogno di nascere? Non è tuttavia il

primo. Questo ne suppone ancora degli altri. Prima ancora di venire alla luce, il nascituro ha bisogno di essere nutrito e custodito bene, pur nel ventre della madre.

Or dunque, posto che noi ammettiamo il diritto alla vita, noi dobbiamo riconoscere come legittime tutte queste necessità. Esse costituiscono veri *diritti*, che è ingiusto ledere, e *doveri* che è obbligo compiere.

67. — Reati e mali relativi. — Ognuno conosce i reati e i mali che ripetono la loro origine dalla lesione di quei diritti. Sono reati qualificati l'aborto procurato e l'infanticidio. Sono mali altamente deplorevoli l'incuria, l'ignoranza, la leggerezza, la brutalità che, anche senza un proposito deliberato, possono cagionare i medesimi effetti; e sono note le disgrazie che possono tuttavia accadere alle persone animate dalle migliori intenzioni per cause congenite o fortuite.

Il riconoscimento di quei diritti e la consapevolezza delle dolorose conseguenze che porta con sè la lesione, più o meno volontaria, di essi bastano a tracciare tutta una linea di condotta secondo la quale si possono misurare in ogni singolo caso le varie responsabilità.

Alla madre futura anzitutto spettano i più gravi doveri; poi, intorno a lei, a quanti, per ragioni varie, può incombere il dovere di assisterla e di aiutarla nel suo delicato compito; e non solo ai familiari, ma anche a persone estranee, cui i medesimi doveri, anzichè da una ragione di affetto, possono essere imposti dall'obbligo professionale.

68. — La virtù e l'istinto. — Ma simili doveri hanno essi propriamente il carattere morale? Non è forse tutto ciò affatto naturale? Si può parlare qui propriamente di doveri e di virtù? La madre ama naturalmente la sua creatura, prima ancora che nasca e talora persino prima di averla concepita, non appena cioè intravede la possibilità di averne una, e di potere un giorno circondarla del suo affetto e delle sue cure. E quest'amore è un istinto, comune a tutti gli animali, che nella creatura umana, come risulta dalle nostre espressioni medesime, può assumere forme più elevate, per l'anticipazione della coscienza materna.

Ora, per taluni, pare che non esistano istinti e sentimenti morali, di per sè; per essi ciò che è naturale non ha più il carattere morale, come se anche ciò che è naturale, anzi ciò che è sommamente naturale, non sia per ciò solo sommamente raccomandabile dalla morale. Trovano per lo meno inutile il predicare ciò che è naturale e pretendono forse dalla morale il miracolo, il sovrannaturale.

L'istinto materno (dato sempre che si accetti la vita) è uno dei più morali e benefici. È anzi uno dei più visibili segni che la natura *vuole* la propagazione della specie e *vuole* la vita. L'uniformarsi ad una legge di natura del tutto naturalmente ed inconsapevolmente può essere riguardato come un atto estraneo alla morale propriamente detta, quando per morale si intenda unicamente una condotta conscia e volontaria. Ma del tutto naturale può essere anche l'infrazione alla legge. Ora entrambe, l'infrazione e l'osservanza della legge, non cessano, indipendentemente dalle condizioni soggettive della coscienza, di essere rispettivamente un male e un bene. Rispetto al fine il risultato è identico, anche se in luogo d'essere liberamente voluto è stato raggiunto del tutto naturalmente. E niente vieta poi di uniformarsi ad una legge di natura con tutta *coscienza*, per modo da volere intensamente e liberamente l'osservanza della legge.

Resta così per noi assodato che vi è un *dovere* materno, e vi può essere una virtù corrispondente, virtù morale, vera e propria.

69. — **Il dovere e il sentimento.** — La morale non comincia adunque con l'uomo; benchè l'uomo l'abbia eretta in sistema scientifico: cessa troppo sovente con l'uomo. A sua maggiore vergogna non deve egli talora riconoscersi capace di ciò di cui non sono gli animali? Tuttavia, anche tra gli animali, gli istinti buoni (buoni, ad esempio, rispetto al fine della conservazione della specie) sono talora deviati dall'avvento di altre tendenze e suggestioni; e vi hanno, in un certo senso e fino a un certo segno, delitti anche fra gli animali.

Il nostro dovere, prima che dalla riflessione e dalla ragione, ci è spesso rivelato dall'istinto e dal sentimento. La riflessione anzi talora ci nuoce, in quanto reca la confusione nei nostri naturali sentimenti o ci rende ottusi alla comprensione dell'istinto. Ma quando l'intelligenza dovrà prendere a propria guida il sentimento o l'istinto, se, come pare, vi sono sentimenti, impulsi, se non veri e propri istinti, immorali?

La questione è delle più ardue. Ne incontreremo ad ogni passo. Si potrebbe ad ogni modo rispondere che è già un buon segno quando, come nel caso della maternità, si verifica l'accordo fra i dati dell'istinto, del sentimento e della ragione.

La madre virtuosa non cessa di compiere un dovere anche se non può farne a meno, o se la sua libertà d'agire è molto vincolata dal suo naturale affetto.

La virtù non sta necessariamente nella lotta: molte belle virtù sono del tutto spontanee e native.

La madre morale sente adunque le necessità o, se ce lo concedete, i *bisogni* della sua creaturina e li fa suoi propri (simpatia) e si uniforma volentieri a quanto le vien suggerito come buono per la sua creatura. Non agisce più a caso, segue una legge (quella dell'istinto non fuorviato o traviato è una legge). E questa è già di per sè una condotta morale.

70. — **Doveri morali del medico.** — Ma certo più visibile si fa il carattere morale di questa legge, a mano a mano ch'essa acquista valore imperativo anche su persone estranee al vincolo familiare, e sempre più lontane da quelle ragioni di sangue e di affetto naturale che legano la madre, anzi i genitori alla creatura.

Il medico o quella persona qualsiasi che venga chiamata nella sua qualità di professionista presso la madre non le parla unicamente in nome dell'igiene. Non è questo il solo caso, in cui il medico onesto e intelligente sente tutto l'alto valore morale della sua professione. Egli stesso adunque non è mosso unicamente dall'interesse professionale o, come potrebbe anche darsi, da motivi sentimentali, come

sarebbero quella certa bontà e tenerezza nativa di cuore che fa che altri si senta tratto da subita simpatia verso i suoi clienti o s'interessi all'avvenire, alla felicità di una famigliola nuova. Questi motivi sentimentali tuttavia, a parità di altre condizioni, per esempio di dottrina positiva, danno a chi li sente il diritto alla preferenza. Ma gli è che il medico *coscienzioso* (c'è la coscienza — cioè coscienza morale — in tutte le professioni) sente egli stesso la legge del dovere. Indipendentemente dal pensiero se sarà o no compensato e se adeguatamente, sé forse dopo aver fatto del suo meglio non sarà posposto a un altro professionista forse men coscienzioso, egli sente la sua responsabilità di fronte a una legge di verità e di giustizia, altrettanto positiva, quanto son positive le scienze su cui fonda la sua esperienza e la sua arte.

Quali che sieno le sue personali idee sul valore della vita umana, egli, come medico, poichè ha accettato di curare gli uomini e di conservarne o salvarne le vite, ha il dovere di lasciar da parte il suo sistema filosofico e di dedicarsi tutto, richiesto, all'opera di salvare e curare la vita, anche dei nascituri.

In questo rispetto della vita consiste il carattere morale di quei doveri che si potrebbero altrimenti compiere anche per un interesse diverso, come quello igienico.

Questo dovere di rispettare la vita nelle più tenui esistenze, e persino nel diritto all'esistenza, può essere sentito a mano a mano da tutti gli individui ed essere riconosciuto e sancito dai costumi e dai codici di un'intera società.

71. — **Limitazioni del diritto all'esistenza.** — Ma questo diritto all'esistenza non soffre in alcun caso alcuna limitazione?

Lasciando da parte i casi, in cui il medico può essere in forse se deve tutelare il diritto all'esistenza della madre o quello della sua creatura e in cui deve ricorrere a norme morali, che converrebbe studiare con la massima cura, si presenta purtroppo frequente il caso che la madre stessa o non senta più affatto, per una strana atrofia morale, o a cagione di qualche forte interesse sia costretta a far tacere

l'amor materno e si induca a procurare la morte del feto o del neonato. Possono essere in qualche modo valide le ragioni che spiegano una simile determinazione? Queste ragioni sono facilmente pensabili: più comune di tutte, un falso sentimento dell'onore, falso nel senso che induce chi teme il disonore per un verso ad affrontare un disonore peggiore per un altro, falso ancora in quanto induce a sfuggire al disonore certo con una incerta menzogna; sentimento che si rivela come antisociale ed immorale per eccellenza, non appena venga analizzato; un falso rispetto umano, una paura esagerata dei giudizi altrui, una più meschina paura dell'ira di qualche interessato, di un padre, ad es., o del dolore altrui, della madre; l'interesse vario, la miseria, l'egoismo; un cumulo di ragioni, di sentimenti, di opinioni più o meno erronee, più o meno immorali, più o meno serie, della natura solita di quelle false ragioni con cui si cerca di rimediare o di scusare un primo fallo.

Tuttavia la responsabilità di questi atti non deve cadere sempre e interamente su chi li ha compiuti. Intorno a quella della « rea » stanno molte altre responsabilità; e alla rea conviene pure in più d'un caso concedere qualche attenuante.

Ma ciò che è delitto in una società che lo condanna, cesserebbe di esserlo in una società diversa che per ipotesi lo favorisse?

Prima di tutto, una società che negasse il diritto all'esistenza decreterebbe la propria fine e non avrebbe più bisogno di morale alcuna. In quanto poi al caso d'una limitata soppressione, come in Isparta, la cosa è alquanto diversa. Allora al diritto individuale all'esistenza si fa prevalere il diritto e il vantaggio della collettività. La questione è di ordine sociale e cadrebbe in acconcio di toccarne nel terzo capitolo di questa trattazione. Rispetto all'individuo, è sempre la violazione di un diritto sacrosanto.

72. — **I diritti dell'infanzia.** — Gli umani sono in visibili condizioni d'inferiorità, di fronte agli animali così detti inferiori, per ciò che riguarda l'allevamento della prole. Questa ha bisogno di infinite cure per non soccombere. Mentre la larva di un insetto, uscendo dall'ovo si trova

tosto nelle condizioni più favorevoli per nutrirsi e svilupparsi, il neonato umano non può provvedere da sè alla sua sussistenza. Di qui una serie di altri doveri che ci incombono. Il primo dovere incombe naturalmente ai genitori, ma quando questi manchino o vi manchino, su tutti i consociati ricade il dovere d'umanità corrispondente; i privati singoli, le private società, le pubbliche istituzioni sentono infatti il dovere di provvedere all'infanzia abbandonata; non però vi provvedono sempre come dovrebbero (1).

Ma l'umano non ha solo il bisogno materiale d'essere allevato, cioè nutrito e coperto, riparato dal freddo e dalla notte, sviluppato fisicamente con cure naturali e artificiali. Esso porta con sè il diritto alla vita morale, il diritto di essere educato o posto nelle condizioni di potersi educare. La sua animuccia ha bisogno anch'essa di sbocciare, di schiudersi come il fiore di cui abbiamo portato l'esempio più sopra. E l'azione di chi tronca quel fiore in sul nascere è riprovevole, per lo meno, altrettanto quanto quella di chi

(1) Non scorderò facilmente l'impressione lasciatami dalla visita che feci anni sono ad uno di questi Istituti. Vidi pochi fanciulli in uno stato miserando, taluni coperti di piaghe, altri visibilmente ebeti, confinati al quinto piano d'un vasto palazzo, affidati alle cure di quattro o cinque fantesche. La monaca che ci accompagnava *visibilmente* non aveva nessuna conoscenza dei ricoverati, di cui non uno conosceva per nome, e quando una signora, ch'era con noi, offerse una somma di denaro, non piccola, perchè ne usasse a profitto di quegli infelici, ebbe il *buon senso* di rispondere: « Comprerò loro dei dolci! » Avevano bisogno di ben altro!

Avevano bisogno: 1° di non mangiare tutti i giorni la stessa frittata; 2° di non essere mescolati alla rinfusa sani e ammalati, intelligenti ed ebeti; 3° di essere trattenuti e divertiti da qualche lettura o racconto; 4° di essere amati; 5° di essere condotti a respirar qualche volta l'aria dei campi, a veder del verde. La stessa pia signora propose di venire a prenderne qualcuno al Giovedì per condurlo a spasso in campagna, ma si sentì rispondere che i Regolamenti lo vietavano.

Questo scrivo con un unico scopo, di sfatare la facile e comoda leggenda che noi facciamo già molto per la carità, che abbiamo tanti Istituti di beneficenza, perchè vedo che quella carità e quella beneficenza sarebbero suscettibili di molte critiche, e di molte riforme.

uccide il corpo. Il diritto all'educazione non è forse affermato nei codici, ma dovrà esserlo.

Ai doveri corrispondenti non si sottraggono certi genitori? La ricerca della paternità potrebbe essere sostenuta, non foss'altro per questa ragione (1).

A questo bisogno può provvedere la famiglia? Qui non vogliamo discutere, ma esemplificare. Tuttavia, se ci è lecito esprimere l'opinione nostra, questa è che la famiglia ha prima il dovere di provvedervi. E se la famiglia è indegna? Ma anche se non è indegna, l'opera della famiglia è presto insufficiente. Perciò deve intervenire l'opera privata e pubblica. Il fatto è che il dovere di educare, come uno dei doveri di umanità, incombe a tutti: non escluso lo Stato.

73. — **I diritti degli inetti.** — L'enumerazione dei bisogni di cui l'uomo non acquista coscienza se non quando è adulto o di cui non acquista mai chiara coscienza da sè, non finisce certamente qui. Per taluni individui, nati o messi dalla sventura in condizioni palesi di inferiorità, di questa sorta son tutti quanti i bisogni. Essi devono dipendere, in tutto o in parte, dagli altri; tali sono, ad es., i deficienti, gli idioti, i pazzi, i ciechi, i sordo-muti, quelli che mancano di una o di entrambe le braccia, quelli che sono comunque privi, in tutto o in parte, della loro libertà, e conseguentemente di responsabilità e di capacità di provvedere da sè ai propri bisogni. Lascio pensare al lettore quante sono le opere buone che consistono nel sopperire in tutto o in parte ai loro bisogni, non solo nel sopperire ai bisogni loro ben noti, ma nello scoprirne di nuovi.

Bastino ad ogni modo gli esempi recati; e passiamo a quei fondamentali bisogni che l'individuo sente da sè e cui può da sè medesimo, in generale, provvedere, cominciando da quelli che l'uomo ha comuni cogli animali.

---

(1) Cfr. a questo proposito nella *Minerva* del 7 gennaio 1906 un articolo riportato dalla *Rassegna nazionale* del 1 dicembre su *La ricerca della paternità naturale*, secondo un disegno di legge olandese.

74. — **Il bisogno del sostentamento.** — Vi è un bisogno, sulla realtà del quale in genere non si discute, quello del sostentamento: è forse questo il bisogno primigenio; che si dovrebbe porre per primo nella serie dei bisogni. L'organismo umano non si mantiene senza che lo si rifornisca continuamente di novello materiale. Diciamolo pur volgarmente: l'uomo ha bisogno di mangiare e di bere: ha fame e ha sete.

È un diritto imprescrittibile. È il diritto che proclamano talora le turbe affamate, al grido di « Pane! Pane! » o in quello mutato, che in fondo vi si riduce, di « Lavoro! ». Se la carità non è di solo pane, quella di pane è certo la prima, la più elementare forma di carità. Il pane è qualche cosa di sacro, appunto perchè risponde ad uno, anzi al massimo, al primo dei bisogni; la cui soddisfazione è la condizione degli altri. Perciò la madre attenta insegna presto al piccino a tenerlo in gran conto; donde le forme talora curiose di rispetto che si verificano qua e là, in vari paesi; donde ancora l'universalità e la grande efficacia di un paragone comune: « buono come il pane ».

Ma il bisogno di mangiare è anche un dovere? Lo Schopenhauer nega questa sorta di doveri; perchè gli sembrano comici. Dire ad uno che già alza i tacchi: « Tu devi provvedere alla tua conservazione » non è ridicolo? Ma bisogna guardarsi dal considerare le cose così alla leggiera. Tutti i nostri bisogni sono bisogni prima che doveri; e più sono imperiosi, meno vi si scopre il carattere morale. Chi sente gli stimoli della fame, chi ha sete, chi ha sonno, chi ha caldo o freddo, chi si sente assalito e in caso di dover soccombere, agisce in conformità dello stimolo, affatto naturalmente, senza riflettere, per istinto. Non ha alcuna intenzione, nell'agire, fuor che quella di appagare il corpo. E qui non c'entra la morale; e non c'entra nemmeno l'igiene.

Ma è giusto il sostenere perciò che non vi siano mai doveri verso di noi medesimi? Lo Schopenhauer osserva che, se ci fossero, dovrebbero essere o di carità o di giustizia. E tali sono infatti. Oltre che per gli altri che da noi dipendono o che vivono per noi, abbiamo per noi stessi il dovere

di sostentarci: dovere piacevole, sia pure, finchè almeno godiamo buona salute; dovere vero e proprio, e men piacevole talvolta, quando, affievolito l'organismo a causa di mali fisici o morali, o degli uni e gli altri insieme, noi sentiamo quasi la voluttà di lasciarci morire: dovere allora di carità di noi stessi, e dei nostri cari. Se poi al bisogno naturale di mangiare fanno guerra altri bisogni diversi, come succede, ad es., nell'avaro, o nell'ambizioso, o nell'appassionato, allora è anche dovere di giustizia il dare a quel bisogno una giusta soddisfazione, e può essere consiglio morale quello che richiama il *colpevole* al senso esatto del suo dovere, che gli ricorda, in fondo, la legge di natura, che è anche in questo caso legge morale.

Si dice: ma questo riguarda, tutt'al più, l'igiene. E l'igiene non è forse morale? Vuol forse il male degli uomini? Finchè l'igiene è subordinata al fine morale, fa parte della morale. Noi dobbiamo provvedere al nostro sostentamento in giusta misura: questo ce lo insegnano igiene e morale. Chi sta troppo al di sotto, e chi sale troppo al di sopra di quella misura fa male egualmente.

75. — **L'intemperanza e il digiuno.** — I vizi che dipendono dall'eccesso, come l'intemperanza e la ubbriachezza, sono troppo noti perchè si abbia bisogno di insistervi. La ragione della condanna non è solo igienica od utilitaria (1) (in quanto essi finiscono di esaurire la fonte stessa di quei piaceri a cui intendono servire e quindi sono un *errore* di condotta, anche dal solo punto di veduta interessato ed edonistico), ma è pure morale. L'intemperanza è un'ingiustizia. L'intemperante *spreca*. Ciò offende l'economia. Ma *spreca* mentre altri non ha di che fare un giusto consumo. Ciò offende la giustizia. E non ha alcuna scusa di far ciò all'infuori del suo godimento momentaneo ed egoistico, mentre — e con ciò si salirebbe già a quelle considerazioni superiori, che vorremmo riservate ad altro capitolo — se la vita ha un valore, egli lo disprezza; giacchè discende nell'evoluzione verso la bestia piuttostochè salire verso l'ideale.

(1) Cfr. ancora il citato articolo del Prof. Zuccante.

È lecito il digiuno? Qualche volta è igienicamente consigliabile. Ma è una virtù? La questione non può essere risoluta così su due piedi. Bisognerebbe distinguere: vi è, per es., un falso digiuno, in cui la gola, per la qualità, e il ventre, per la quantità, possono ancora trovar modo di peccare. Molti digiunano tutto l'anno, senza l'intenzione; e v'è chi digiuna farisaicamente, per ostentazione, per forma. Se la virtù dovesse consistere in questo, povera virtù! C'è ben altro e di meglio da fare.

Qui è dunque proprio il caso di applicare, in tutto o in parte, le considerazioni generiche fatte nel capitolo III° della Parte I, parlando delle soddisfazioni (n. 44 e segg.).

La soddisfazione deve essere naturale. Condanneremo adunque i cibi che in piccolo volume contengono grande quantità di nutrimento? No certo; si può dare una nutrizione artificiale. Ma altro è ciò che conviene in caso di malattia o in caso di viaggi, di fatiche eccezionali di corpo e di mente, altro è ciò che è proprio della funzione fisiologica ordinaria. È naturale ciò che si confà all'attuale organismo; il quale del resto può anche mutarsi, senza dubbio. Per ora, la gran maggioranza degli uomini non può ancora imitare i grandi digiunatori coi loro liquori condensati.

Dev'essere sana, adeguata, e anche economica. I pranzi luculliani sono un'immoralità.

Le stesse norme si dovranno aver presenti quando si pensi « a dar da mangiare agli affamati », come raccomanda la chiesa nelle opere di misericordia.

Non dunque di pan muffito, di minestre inacidite, di lenticchie verminose sarà fatta la vera carità. Qui sarà proprio il caso di parafrasare un noto precetto così: non dare agli altri da mangiare ciò che tu non mangeresti o che non daresti talora al tuo cane.

76. — **L'istinto della riproduzione.** — Vi è un altro bisogno talvolta non meno imperioso di quello stesso di nutrirsi, ed è l'istinto di riproduzione, il bisogno d'amor fisico. La natura ha voluto che alla soddisfazione di questo bisogno fosse legato il più vivo dei piaceri, che quasi meriterebbe d'essere chiamato il Piacere per eccellenza. È inutile

discutere se questo bisogno sia anche un *diritto* o un *dovere*; non è certo facile l'eliminarlo. È così forte e prepotente che, se si può dire che la fame è il motivo determinante di una buona metà delle azioni umane, l'altra metà, per lo meno, è determinata da quel bisogno. È anzi esso stesso una fame e una sete inesauribile, che è assai difficile infrenare e contenere.

Tutto ciò che s'è detto delle soddisfazioni, nel capitolo apposito, vi si applica perfettamente. Soddisfatto in modo non naturale dà luogo a vizi così noti che è inutile il nominarli. Soddisfatto smodatamente dà luogo a ciò che si dice libertinaggio; soddisfatto in modo naturale e sano può dare a tutto l'uomo il desiderato equilibrio fisico e morale.

Quei vizi sono condannabili non solo in rapporto alla società, ma anche in rapporto all'individuo, che danneggiano fisicamente e moralmente.

Ma questo bisogno ha carattere sociale; onde lo ristudieremo tra breve. È anzi uno dei problemi sociali più gravi.

È il caso di considerare qui la possibilità del contrario? In natura non c'è che il bisogno positivo.

È possibile la rinuncia? E se è possibile, è lecita? Può, oltre ad essere lecita, diventare addirittura eroica e virtuosa? In altre parole, la castità assoluta è una virtù?

Questi sono ad ogni modo i due bisogni massimi che l'uomo ha comuni cogli animali; fondamentali così nella vita dell'individuo come in quella della società. Vivere e promuovere la vita, vivere e godere la vita, nutrirsi e riprodursi.

77. — **Il bisogno generico di far uso delle membra e dei sensi.** — L'uomo ha ancora, comuni cogli animali, altri bisogni.

Anzitutto per procurarsi quei due beni supremi l'uomo, come l'animale del resto, ha bisogno di far uso di tutte le sue attitudini: anche di quelle che hanno sede in organi speciali, di cui discorreremo a parte.

Per molti tuttora il progresso più complicato può apparire come null'altro che lo sviluppo straordinario di queste

stesse attitudini e sempre in ordine a quello scopo, a quei due bisogni supremi di vivere e godere, in quel modo, la vita; cioè vivere e amare, sia pur solo fisicamente.

Ora anzitutto per far uso di tutte le proprie attitudini l'uomo ha bisogno di libertà (fisica, s'intende); in secondo luogo, il consumare le proprie energie per uno scopo è lavorare. Lavorano liberamente anche gli animali quando vanno alla ricerca del cibo e quando s'apprestano il nido o la tana per accogliere i loro nati. Noi non intendiamo tuttavia di parlare ora qui della necessità del lavoro e del bisogno di libertà come si possono presentare nella società umana evoluta; ma del bisogno naturale della libera operosità e dell'impiego di tutte le energie, che persiste poi anche sotto le forme più evolute della vita sociale.

L'uomo, quando ancora la sua vita non era molto dissimile da quella degli animali, aveva bisogno di lavorar di muscoli per inerpicarsi sugli alberi, sulle roccie, o sugli scogli marini per cercarvi nei frutti naturali, nelle radici, nelle conchiglie terrestri e marine il nutrimento; per raggiungere la sua preda, per disputarla all'altro uomo o agli animali; per sfuggire a mille pericoli, per far ritorno alla sua caverna, per scavarvi nella molle e fine arena un soffice letto; per preparare le sue armi di selce. Ma non aveva meno bisogno dell'uso di tutti gli altri suoi sensi: della vista, dell'udito, dell'odorato, del gusto, del tatto, per discernere un lontano nemico, per riconoscere una radice mangiabile, per difendersi o per colpire; e di tutta la sua intelligenza, per vincere e trionfare nella dura lotta per l'esistenza.

Ora questo bisogno fondamentale di attività, di moto, di lavoro, è legittimo e sano, è un diritto prima ancora di diventare un dovere. E non è buono tutto ciò che vi risponde? Anche nella vita più evoluta vi rispondono molti lavori veri e propri, i quali pel fatto che si possono svolgere in condizioni di libertà e di igiene sono perciò così naturali e sani; e rispondono ancora molti pseudo-lavori e giuochi o esercizi ginnastici o divertimenti (sports). E ancora per questo l'attività è considerata generalmente come una virtù.

Il contrario, l'ozio, è un vizio, vizio pericoloso, che, come

ben dice uno dei proverbi più popolari e più veri, è condizione prima di molt'altri, di cui è in certo modo il padre. L'ozio lascia libera la fantasia di perseguire i più pazzi sogni; nel torpore delle membra e del cervello, acuisce gli stimoli e gli appetiti e genera la noia che è mala consigliera.

Ma se è un diritto il lavoro, è anche un diritto il riposo. Gli antichi legislatori l'hanno tutti sancito. Gli Ebrei hanno il Sabato, i Cristiani la Domenica, i Mussulmani il Venerdì. Il riposo è anche un dovere; dovere subordinato al concetto della conservazione della forza.

78. — **La salute e l'incolumità.** — Effettivamente, la prima condizione perchè noi possiamo fare libero e sano uso di tutte le nostre attitudini è la sanità dei nostri organi; e ancora è una condizione l'incolumità di tutta la nostra persona.

Ora ecco dove il lettore potrà vedere una delle difficoltà di questa nostra analisi. Questi stessi primitivi bisogni subito si intralciano in una rete inestricabile di cause ed effetti, di cose e di condizioni. La sanità degli organi è condizione prima alla retta funzione. Ma l'esercizio sano della funzione mantiene ed anche può procurare la sanità dell'organo. L'incolumità è condizione al pieno uso dei nostri mezzi; ma l'uomo primitivo lavorava anchè per la propria sicurezza ed incolumità.

L'uomo preistorico oltrechè per procurarsi il cibo e per conquistarsi l'amore aveva bisogno di pensare e di lavorare per difendersi. Il bisogno di difesa, che porterà con sè logicamente la necessità dell'offesa, è anch'esso, ci pare, un bisogno primitivo. L'uomo aveva il bisogno di difendersi da due ordini di pericoli: 1° quelli che gli potevano venire dalla natura inorganica ed organica; 2° quelli che gli potevano venire dall'uomo. A tale scopo egli presto, a somiglianza del resto di ciò che fanno anche gli animali, si cercò un asilo circondato e protetto dal fuoco notturno, per potervi dormire sicuro, per celarvi i suoi amori, per avervi un respiro alla cura continua, alla diuturna ansia della difesa, per tenervi la donna e i suoi piccoli, per curarvi

i suoi cari feriti od infermi, per nascondervisi egli stesso se ammalato e morirvi in pace. Anche gli animali, si legge, se possono, si ritirano nella tana a morire. L'asilo dell'uomo è dapprima la caverna, l'albero, l'abitazione lacustre, la tenda, la capanna; poi diventa la casa, che è qualcosa di sacro anch'essa, come è sacro il pane: qualcosa di primitivamente e di fondamentalmente buono, la cui poesia si sente nella stessa semplice enunciazione.

Ma a sua volta — tanto si complicano e si intrecciano i bisogni, subordinandosi gli uni agli altri, reciprocamente — a sua volta in quell'asilo sicuro l'uomo preparò le sue armi di selce o di bronzo, destinate all'attacco degli animali e degli uomini. La caverna diventò arsenale guerresco; l'asilo sicuro si mutò in fortezza; e la casa, luogo di pace, di riposo e d'amore, anche la casa si trasformò in castello di difesa. La guerra è altrettanto antica, crediamo, quanto la fame e l'amore.

E come al bisogno di apprestarsi un nido ai propri amori, l'uomo pensò di soddisfare con sempre più ingegnosi trovati e spiegando mille amorose virtù (che si rivelano anche nello stato evoluto attuale, nell'amor della casa, nelle virtù casalinghe essenzialmente femminili, nella poesia del focolare); così al bisogno della sicurezza propria l'uomo provvide con una progressione così evidente di mezzi, sempre più adatti allo scopo, che il progresso delle armi (e degli strumenti di lavoro) diventò l'indice del progresso stesso generale. La pietra, il bronzo, il ferro, le armi da fuoco, il vapore, l'elettricità, le meraviglie tutte della tecnica moderna segnano le epoche della preistoria e della storia. E in relazione con quel bisogno sorsero virtù speciali come il coraggio e la prudenza, alle quali si contrappongono, come vizi, la viltà e la temerità.

Il coraggio che risponde a un giusto mezzo fra la viltà e la temerità, serve bene al nostro caso; giacchè dimostra vero quanto si scrisse nel capitolo delle soddisfazioni. La viltà vien meno, per difetto, al bisogno di affrontare un pericolo, umano o naturale; la temerità oltrepassa, per eccesso, la soddisfazione del bisogno. Il coraggio è virtù, perchè soddisfazione adeguata.

Il coraggio fisico è una virtù così verso di noi stessi come verso gli altri: virtù fisica e morale: in determinati casi, il coraggio è un dovere.

79. — **Bisogni che hanno sede negli organi dei sensi.** — Uno dei bisogni primitivi dell'uomo è dunque — l'abbiamo visto testè — l'incolumità di tutti i suoi organi e membri. Condizione al pieno esercizio della sua varia operosità, essa vi è fine ad un tempo. L'incolumità è certo un gran bene; ed è un diritto imprescindibile. Le più antiche legislazioni comminarono pene non solo a chi uccideva, ma a chi feriva e mutilava (occhio per occhio...).

Riguarda adunque anzitutto la morale il diritto alla integrità e alla conservazione dei propri organi e membri. Ed anche il diritto positivo moderno sancisce pene e ammende contro chi è causa più o meno volontaria di lesioni.

Ma oltre a questo fondamentale bisogno riconosciuto dalla morale più comune e dai nostri codici, i nostri organi tutti sono la sede di innumerevoli bisogni speciali, che sono fonte di altrettanti piaceri. Non diciamo però la fonte esclusiva del piacere. Tuttavia, benchè il piacere sia l'accompagnamento naturale d'ogni bene o soddisfazione, e abbia perciò sede in genere nei bisogni e nelle aspettazioni tutte della coscienza, i piaceri, che rispondono alle esigenze speciali dei nostri vari organi, sono tra i più vivi, forse appunto perchè sono specifici. La nostra sensibilità, determinandosi e localizzandosi, si specifica, cioè si affina e si acuisce, ci dà sensazioni più squisite, più *sensibili,* cioè più estetiche. Questo spiega la grande importanza che questa particolare categoria di bisogni assume in estetica. I sensi più estetici sono senza dubbio quelli dell'occhio e dell'orecchio, i quali sono poi anche giudici e intermediari di tante altre sensazioni oltre le loro specifiche; ma tutti gli altri sensi, anche gli inferiori, sono parimenti fonti di piaceri, che, anche se non avvertiti direttamente e immediatamente dalla coscienza, ma idealizzati nella riflessione, possono essere fatti estetici.

Ma non perciò mancano di importanza in morale; ove il piacere in genere non vuol punto essere trascurato. Vi sono infatti piaceri innocenti e persino piaceri nobili e santi,

checchè ne possano far credere le aberrazioni d'ogni specie.
Queste sensazioni gradevoli o sgradevoli hanno ancora un'importanza grandissima in un campo, che può essere utilmente confrontato colla morale, voglio dire nel Galateo. La differenza tra ciò che il Galateo vieta e ciò che proibisce la morale è bene spesso soltanto di grado; come abbiamo cercato di dimostrare altrove (1).

Tutti i nostri organi hanno anzitutto un bisogno comune, quello di esercitare le rispettive loro funzioni. Una lunga astensione da ogni esercizio muscolare finisce per procurare l'inerzia, l'atonia, poi l'atrofia dei muscoli e da ultimo persino la degenerazione dei tessuti. Chi rimanga a lungo al buio senza poter far uso della vista, finisce coll'indebolirsi talmente gli occhi da renderli inetti alla loro funzione. Tutti i nostri organi si affinano coll'esercizio: così l'occhio e l'orecchio. Tutti i nostri organi hanno poi bisogno di esercitarsi in modo adeguato e corretto, facilmente, in condizioni favorevoli, con quella certa economia e quella certa armonia estetica di cui s'è parlato. L'esporre l'occhio per troppo tempo a troppa viva luce, il costringere l'orecchio a udire troppo a lungo troppo forti rumori indubbiamente nuoce a questi due organi.

80. — L'educazione dei sensi. — Ognuno di noi ha dunque il diritto all'esercizio di tutti i suoi organi. E abbiamo anzi il dovere di esercitarli e di educarli. Un certo esercizio muscolare è cosa sana e morale; l'occhio l'abbiamo per vedere e dobbiamo educarlo a scorgere la linea e il colore, a farsi abile e docile strumento della contemplazione estetica. Se la vita è dovere, è dovere il perfezionare la vita, il viverla più intensamente, più nobilmente che è possibile. Il chiudere volontariamente lo sguardo alla contemplazione della bellezza non crediamo che si possa giustificare, neppure moralmente. Non siamo molto inclinati ad ammettere come legittima e buona e utile la privazione di un piacere così nobile e così innocente. Comprendiamo il bisogno di concentrarsi, come il Leopardi dinanzi ad una siepe

(1) Cfr. il già cit. art.: *Tra il Galateo e la Morale.*

che « da tanta parte dell'ultimo orizzonte il guardo esclude », possiamo ammirare la bellezza dei chiostri, che costringono la contemplazione e conciliano la meditazione; ma comprendiamo pure la montagna, la vetta, da cui l'occhio può spaziare liberamente su vasto orizzonte.

E, come l'occhio, vorremmo apprezzati ed educati, ciascuno nella sua giusta misura, tutti i nostri sensi. Perchè tapparsi il naso agli effluvi del fieno segato di fresco o ai profumi dei fiori; perchè queste privazioni? A chi giovano? A noi? A perfezionarci, ad elevarci? Questi sacrifizi non ci preparano ai grandi, a quelli veramente utili; e intanto non valgono che ad isterilirci l'animo. Certo è possibile cadere nell'eccesso opposto, nella raffinatezza del sentire; certo fra i nostri organi v'è una gerarchia di nobiltà; e ve n'ha che non occorre troppo educare e affinare, per non cadere nel sensualismo e nella effeminatezza; ma è soltanto questione di misura.

Di più, non vorremmo nemmeno del tutto negati i piaceri della gola; benchè certo siano meno nobili di quelli dell'occhio e dell'orecchio, del tatto o dell'olfatto. Giacchè essi sono in relazione coi bisogni dello stomaco; onde si può dire da taluno che « la buona cucina fa il buono stomaco ». Ma meglio di noi sa il lettore che « più ne uccide la gola che la spada », e che se pure v'ha un'estetica del palato e vi risponde un'arte, tra le inferiori, certamente, che è l'arte gastronomica, nulla è tuttavia più laido della golosità e degli artifizi a cui possono ricorrere i golosi per ridestare gli stimoli dello stanco palato.

81. — Doveri relativi verso di noi e verso gli altri. — Come è un dovere, che abbiamo verso di noi, il soddisfare in giusta misura i nostri bisogni, per mantenere l'equilibrio della salute, per vivere una vita piena e perfetta, ed elevarne la forza e la significazione fin dove è possibile, senza nuocere altrui, a più forte ragione è un dovere, che abbiamo verso gli altri, il trattarli per modo che gli analoghi diritti non vengano da noi lesi.

Noi abbiamo poi sopratutto il dovere di curare che le persone che in qualsiasi modo da noi dipendono possano

avere il tempo e l'agio di fare un sano uso dei loro organi. Onde vorremmo che le case, le scuole, gli ospedali, gli opifici rispondessero a tutte le esigenze non solo dell'igiene e della morale, ma perfino, entro certi limiti, all'esigenza dell'estetica. Molto s'è fatto, ma molto resta da fare sotto questo riguardo. Odio al buio, odio al puzzo di rinchiuso, odio all'ombra, odio al rumore; e amore al sole, alla luce, all'aria aperta o almeno all'aria rinnovabile e rinnovata, al verde, in cui l'occhio riposa. Il sottrarre non fosse che per un mese all'anno quelli che sono costretti a vivere nei centri popolosi, in luoghi chiusi, mefitici, semibui, in mezzo ai rumori, nella privazione del verde e dell'aria, è opera così altamente benefica che le Colonie alpine e marine non hanno per fermo bisogno della nostra lode.

Ne viene che la nostra morale ammira come beni la ginnastica e lo sport; il podismo, il ciclismo, il turismo, l'alpinismo, tutti i giuochi, tutti gli esercizi, non escluso il ballo che *per sè* non è un male; sempre in quanto siano contenuti nei loro giusti limiti e in quanto rispondano al bisogno sano e legittimo di moto, d'aria, di svago, e a quel bisogno rispondano ordinatamente. L'esagerazione nuoce, non giova; e non ha forse avuto torto lo Spencer di gridare contro quella esagerazione dello sport che imbestialisce.

82. — Il bisogno di vivere. — Tutti questi bisogni si possono da ultimo raccogliere in sintesi nel bisogno di vivere. Questo per solito non si discute. Si proclama volentieri il diritto di vivere, ma se c'è un diritto di vivere, non ci dovrà essere un corrispondente dovere? Che la vita sia cosa naturale e che quando si è sani e felici si possa sentire persino la gioia di vivere non è chi neghi. Ma il difficile è di fondare filosoficamente il dovere di vivere, anche quando la vita ci venga in orrore. Esiste un dovere di vivere?

Noi abbiamo sin qui professato che morale è il riconoscimento di tutti quei bisogni che sono naturali e legittimi, indipendentemente dagli stati di coscienza piacevoli o dolorosi da cui può essere accompagnata la loro soddisfazione. Morale è l'accettazione d'una legge a noi superiore, che noi

non abbiamo creata, ma che ci studiamo di riconoscere nell'ordine stesso delle cose e nella nostra coscienza.

Orbene la vita è una legge di natura: se si può scorgere mai nella natura un volere, quello è il volere di vivere; la meta costante dell'essere è di essere; legge delle leggi è il divenire; tutto si muta, e perciò tutto vive. È questa una legge che non è in nostro potere di fare o di disfare; non ci siamo creati alla vita, ma l'abbiamo avuta, e istintivamente viviamo.

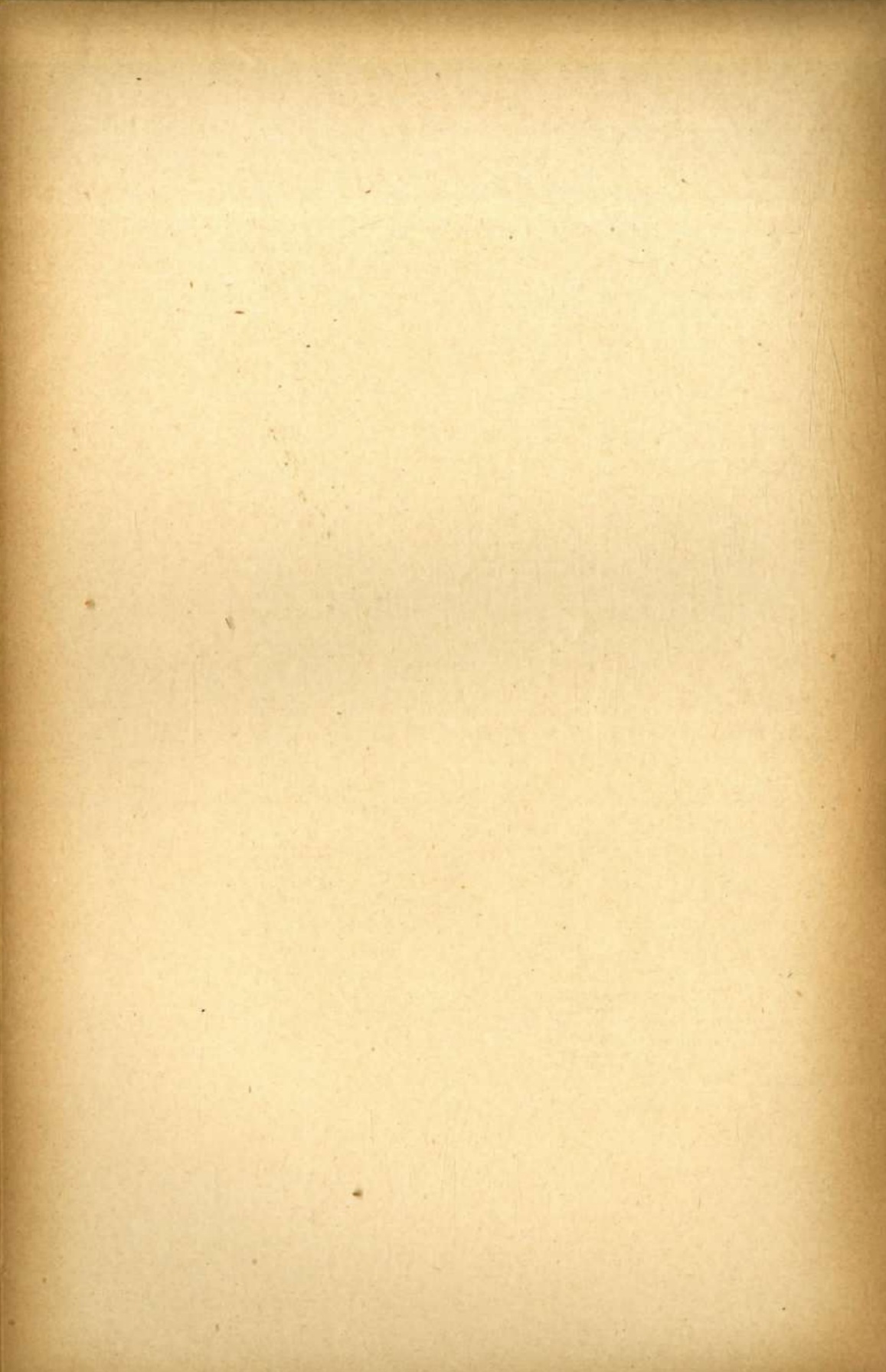
La gioia di vivere, che sentiamo quando siamo sani e felici, è la rivelazione sentimentale che la vita può essere un bene, se accettata con amore. L'intelletto può accettarla o respingerla questa legge, ma non può negare che accettarla sia un religioso atto d'amore, e respingerla un atto violento e innaturale di ribellione. Sappiamo noi bene a che ci ribelliamo rifiutando la legge della vita? Il suicida è uno sciagurato, cui non sappiamo negare un profondo senso di commiserazione e che non sapremmo spietatamente condannare; uno sciagurato che il più delle volte non si ribella alla vita, ma si strappa a condizioni di vita divenute per lui intollerabili; parrà una contraddizione e un paradosso, ma in fondo non è: nega chi crede; chi distrugge, ama; chi disprezza, adora. Il suicidio, è un'eccezione passionale. Dispera della vita chi non la guarda in faccia con calma sufficiente. Dispera della vita chi l'ha troppo violentemente amata e ne ha reciso in sè stesso le forze; al primo segno d'affievolimento di queste forze, spesso tronca i suoi giorni. Dispera della vita chi l'ha irregolarmente vissuta e, trovandosi di fronte d'un tratto le conseguenze dolorose del suo operato, non le sa sopportare, perchè della vita ha accettato solo i piaceri e i beni ed è impreparato ai mali.

Dispera della vita chi non ha imparato a soffrire, talora chi è vile, talora chi è ignavo, talora chi è soltanto inesperto. Vi sono tuttavia casi spaventosi. Vi sono malattie che costringono anche gli animi più miti e più retti, più religiosi, a determinarsi al passo fatale. È pur troppo vero che la vita fa guerra alla vita. La natura che vuole in genere la vita è indifferente alle vite individuali. Una colonia

di microscopici organismi, che s'appiatta in un punto del corpo umano, o lo uccide o lo costringe ad uccidersi.

Possono dunque il diritto e il dovere di vivere soffrire limitazione alcuna? In America ai nostri giorni è stato discusso il diritto di troncare le sofferenze altrui, quando si sa che queste sofferenze sono irremediabili. Per contro, in Inghilterra, la legge sancisce pene per coloro che hanno tentato il suicidio.

83. — **Il diritto e il dovere di vivere.** — Noi crediamo anzitutto al diritto di vivere. È questo un diritto naturale, comune a tutti gli uomini, che dobbiamo riconoscere. È raro il caso in cui si verifichi l'estrema necessità della difesa e che per legittima difesa dobbiamo misconoscere quel diritto. L'omicidio è sempre un male; è sempre una disgrazia da deplorare. L'uomo veramente morale non può non sentire rimorso anche d'un omicidio involontario. E ci pare che neppure l'amore, neppure il pensiero di sollevare le pene di persona adorata ci possano indurre a vincere la naturale ripugnanza a compiere l'atto fatale. La scena degli *Spettri* di Ibsen, in cui la madre di Oswald s'induce per pietà del figlio ad immergerlo con un veleno nell'ultimo sonno, ci è sempre parsa ributtante, anche esteticamente.

E crediamo pure al dovere di vivere. Ci possono essere fatali necessità, che fanno scontare ai figli le colpe dei padri, necessità, che anche senza colpa d'alcuno traggono la vita fuori dell'orbita sua naturale, precipitando uno sventurato di rovina in rovina, con una sequela altrettanto logica quanto tragica di irremissibili cadute. Ci inchiniamo riverenti, dinanzi alla sventura; la nostra dottrina ci fa proclivi all'indulgenza e alla dolcezza, e niente ci ripugna tanto quanto la burbanza pedantesca e farisaica di certe assolute condanne; ma leviamoci « a più spirabil aere »; la vita può anche essere bella, sana, morale e lieta. Studiamoci di viverla nel miglior modo possibile, accettiamola intera, coi suoi beni e coi suoi mali, prepariamoci a sopportarne i mali e a goderne i beni e viviamo!

II.

Il bene nelle soddisfazioni dei bisogni di una vita superiore, nell'individuo.

84. — **I bisogni di un ordine superiore.** — Noi abbiamo sin qui considerato, a mo' d'esempio, alcuni dei principali bisogni dell'individuo, dividendoli in generici o attinenti a tutto il suo organismo e speciali o aventi sede nei singoli organi suoi. I primi l'uomo ha certamente comuni cogli altri animali; nei secondi bisogna di già far luogo ad una distinzione. Benchè essi consistano in esigenze determinate dalla fisiologia di ogni singolo organo, tuttavia servono senza dubbio di strumento alla vita superiore.

Ma come si svolge questa superiore vita dell'individuo? Possiamo noi studiarla facendo astrazione dalla società? Abbiamo visto che neppure nella considerazione dei bisogni animali abbiamo potuto del tutto fare astrazione dall'idea sociale; ma procureremo anche qui di attenerci per ora alla considerazione esclusiva dell'individuo, riservando alla società una trattazione speciale.

È molto difficile, come tutti sanno, discernere in pratica il fisico e il morale, cioè, in questo senso, il non puramente fisico, dato sempre che ci sia un non puramente fisico. Noi non possiamo entrare nell'ardua questione. Per noi i bisogni d'una vita superiore a quella che ordinariamente chiamiamo la vita fisica, che abbiamo comune in parte cogli animali e in parte colle piante, ci sembrano svolgersi dai bisogni fisici di quella istessa vita inferiore: sono almeno con essi in uno strettissimo rapporto, che giustifica per l'appunto le frequenti metafore, usate a questo riguardo.

Così non è del tutto e puramente una metafora il dire, ad esempio, che si ha bisogno di *nascere* alla vita psichica tanto quanto si ha bisogno di nascere a quella fisica, che c'è un diritto all'alimento morale, come alla nutrizione del proprio organismo materiale, che c'è un diritto all'amore psichico, oltre che all'amore fisico, e via dicendo. Si ha infatti bisogno di attività e di quiete morale, non meno che dell'alternarsi dell'attività e del riposo, utile alla vita fisica; si ha bisogno ancora, per così dire, di un domicilio morale, di un asilo, che potremo trovare nella felicità della famiglia o nella cerchia di pochi amici, nella solidarietà di classe, o persino in quella più larga umana, o ancora in un sistema confortevole di convinzioni morali.

La nostra vita così detta superiore è ancora sempre una forma di reazione all'ambiente esterno; la sua superiorità sta nella sua maggior complicazione. È meno diretta e immediata, è tutto un lavorio di riflessione e di ripercussione dal fisico al morale e viceversa; è intessuta di azioni e di reazioni, spesso ideali. Tuttavia le nostre emozioni, cui il volgo tradizionalmente, e con felice connessione del resto, assegna una sede specifica nel cuore o nei visceri, ci sembrano talvolta direttissime e immediate. Tale idea, tale atto ci danno una fitta al cuore, o ci turbano davvero la digestione, ed hanno effetti fisici sensibilissimi.

85 — **Il nascere alla vita psichica.** — L'individuo ha anzitutto bisogno di nascere alla vita psichica. Questo bisogno costituisce un diritto e un dovere. È un diritto che l'individuo ha di fronte ai suoi genitori; i quali hanno fatto molto poco mettendolo al mondo, ma hanno da fare ben più coll'amarlo ed educarlo; e di fronte alla società intera, alla quale incombe il dovere, se non di sostituirsi alla famiglia, di aiutarla e soccorrerla in questo intento e, occorrendo, di supplirla. È poi un dovere che l'individuo ha di fronte a sè, non appena è capace di compierlo. E questo dovere dell'auto-educazione o del proprio perfezionamento intellettuale e morale non cessa in verità che colla morte.

Se ci sono genitori che si sottraggono all'obbligo di alimentar la loro prole, quanti altri non trascurano il dovere di educarli! Alcuni ne sono affatto incapaci, perchè ineducati essi stessi (e non sono sempre quelli che mancano delle apparenze esterne della così detta educazione); altri, capaci, peccano di inerzia o di pigrizia, altri di debolezza, altri di ogni potere inibitorio su di sè stessi; peccano colle dottrine e peggio cogli esempi. D'altra parte la scuola è troppe volte insufficiente; e il problema dell'educazione è uno dei più gravi, che incombano alla società moderna.

La parola, il mezzo per eccellenza della comunicazione affettiva e intellettiva, è qualche cosa di sacro come è sacro il pane, l'elemento primo dell'alimentazione fisica. La prima educazione comincia si può dire coll'insegnare al bambino a parlare. Chi privasse un bambino di questo insegnamento o lo ritardasse commetterebbe un vero delitto. In varia misura sono rei tutti coloro che, dato il mezzo, non curano la comunicazione e lascian morire i piccini d'inedia morale.

Il primo bene, la prima condizione d'una vita superiore, è dunque il nascere a una tal vita per poi nutrirsi d'affetto e dare affetto; vivere la vita emotiva; essere amato e amare, gustare i piaceri dell'attività affettiva e intellettuale e quelli del riposo e della inturbata tranquillità; apprendere e insegnare, ricevere e dare, vivere per sè e per gli altri; essere infine *qualche cosa*, anzi *qualcheduno*, acquistare una personalità.

86. — **I cardini della vita psichica**. — Tutta la vita psichica dell'individuo si impernia su taluni punti principali, che vedremo di determinare.

Vivere la vita dello spirito vuol dir sentire, pensare, volere; sentire, cioè provar piaceri e dolori; pensare, cioè far uso di tutte le svariate attitudini mentali, come sarebbero quelle del percepire, dell'apprendere, del distinguere, del coordinare, dell'astrarre, del generalizzare, dell'inferire, del ricordare, dell'immaginare, ecc.; e infine volere, cioè determinarsi ad agire, adattando i mezzi ai fini.

Ma poichè nel sentire di per sè l'uomo prova indubbiamente un piacere particolare (quello di sentirsi sentire,

cioè di gustare i suoi piaceri e persino di assaporare i suoi dolori), così naturalmente è l'uomo tratto a cercare le occasioni di sentire, e si può sino a un certo punto parlare di un bisogno specifico di sentire.

Lo stesso si dica del pensare e del volere. L'uomo non solo apprende e conosce, ma cerca le occasioni di apprendere e di conoscere, ha cioè desiderio e bisogno di apprendere e di conoscere. Così, in terzo luogo non solo opera, ma ha bisogno di operare.

È povera vita psichica quella in cui manchi o il sentimento o l'azione o il pensiero, se pure è possibile che manchi del tutto. È per contro vita ricca, perfetta e compiuta, quella in cui le tre funzioni si accordino in una suprema armonia. Meno perfetta, meno equilibrata ma intensa e talora anche geniale, quella in cui una funzione assorbe quasi interamente le altre e le compensa.

Veramente, ognuna di queste tre categorie abbraccia le altre due. In altre parole, sentire è pensare ed agire; pensare è sentire ed agire; agire è sentire e pensare. Quello che le distingue è unicamente il fine precipuo che a volta a volta ci proponiamo: di sentire, di conoscere, di fare.

Così si può dire che da ultimo questi tre ordini di bisogni si riducono, per un certo verso, tutti ad un solo. Poichè ogni bisogno insoddisfatto o inadeguatamente soddisfatto genera dolore, e viceversa ogni bisogno convenientemente soddisfatto dà luogo al piacere, così si può dire che la nostra vita psichica è tutta intessuta di piaceri e di dolori.

D'altra parte tutta la nostra vita psichica può esser riguardata come un sistema più o meno coerente e logico di concetti e di giudizi, come un ragionamento in azione e ancora come una serie di atti volontari.

87. — **Il bisogno di vivere la vita del sentimento.** — Il bisogno di sentire è evidentissimo in ogni uomo. Ognuno lo soddisfa più o meno nobilmente. Ognuno va in cerca, a modo suo, di divertimenti e di piaceri, e ognuno ha cura di condire i suoi piaceri e divertimenti d'una briciola di ansia, di pericolo, di trepidazione, di fatica, di dolore che gliene renda, per contrasto, più viva e pungente l'impres-

sione. I piaceri e i dolori che l'uomo compone in tal guisa, per crearsi una vita sentimentale di suo gradimento, possono aver varia origine.

Ma la nostra vita sensitiva è così complicata, che è ben difficile isolarne gli elementi che la compongono. Anche nei divertimenti, che si direbbero puramente fisici, come in tutti gli esercizi corporali, s'infiltrano elementi superiori, d'ordine morale; al piacere già vario in sè stesso di fare un uso, o più intenso o semplicemente diverso dal solito, di tutti i nostri muscoli e di tutti i nostri sensi o soltanto d'alcuni particolari fra di essi, di muoversi liberamente o velocemente all'aria aperta, s'aggiungono altri piaceri o beni vagheggiati e considerazioni varie di altro ordine. Ora è il piacere di vincere gli altri o sè stesso, di superare le difficoltà, ora soltanto un desiderio di eleganza, per contentar semplicemente sè stessi, o un senso di vanità, di riscuotere l'ammirazione altrui, ora il pensiero dell'utilità igienica, ora infine la pecorina gioia di uniformarsi a un uso generale, alla moda. E così all'elemento materiale s'intreccia l'elemento morale del sentimento e dell'opinione.

Ancora, uno dei campi in cui si esplica il bisogno di sentire è la conversazione, il contatto, ossia quello che una volta si sarebbe detto il commercio fra gli uomini. Gli uomini il più delle volte trattano l'un coll'altro senza il proposito deliberato di concludere un affare. Anzi il piacere più comune è quello di trovarsi insieme per chiacchierare. Anche qui le sorgenti di quel piacere sono varie: prima fra tutte, la curiosità di sapere, che s'appaga facilmente anche di notizie di nessun momento, di nessuna entità, accettate senza troppa critica, purchè nuove, stupefacenti, maravigliose; secondo, il diletto del motteggiare, il bisogno di esercitare la propria arguzia, il senso del comico, la presunzione del giudicare e censurare, il maligno ed egoistico compiacimento di scoprire i difetti altrui, quasi a glorificazione propria: e anche qui il desiderio di schermeggiare colle parole, di vincere. Non altra radice hanno la metà delle chiacchiere che fanno gli uomini e le donne, i pettegolezzi, la maldicenza e le calunnie che ne derivano, e che ci avvelenano l'esistenza.

Orbene, su tutta la nostra vita psichica, intessuta di piaceri e di dolori, di pensiero e d'azione, imperano tre padrone: l'estetica, la logica ed infine la morale.

88. — Le regole supreme della nostra vita psichica. — Ognuno, l'abbiamo visto, fa uso di un'arte particolare per procurarsi e variare i suoi piaceri, che sceglie e vaglia, nell'accomodarli ai suoi gusti, in un sistema più o meno armonico; orbene che cos'è quest'arte, in cui ognuno rivela il suo temperamento e il suo valor personale, se non la sua estetica particolare?

L'estetica propriamente detta non è che un sistema così armonico o perfetto, che serva di ideale all'estetica individuale, e in cui tutti i degni possano, disinteressatamente concordare.

Così ognuno ha una sua logica particolare, che va più o meno d'accordo con la logica propriamente detta.

E così infine ognuno ha una sua regola pratica di condotta, che può uniformarsi più o meno alla regola tracciata dalla *morale*.

L'estetica si pone il problema di scegliere e vagliare sensazioni, sentimenti o pensieri, e di comporli in un sistema armonico, il cui risultato finale non può essere che una unica impressione di bellezza comunicabile a tutti i degni. Essa ricava piaceri anche dalle disarmonie naturali, che trasporta in un mondo ideale. Il suo regno è quello dell'arte; ora l'arte si mesce alla vita più che per solito non appaia. Vi sono vite intere che non accettano altra guida, ancorchè non producano nulla di comunicabile altrui. Quanti non traggono la loro vita di adulti frammezzo ai rumori del mondo, continuando come nei primi anni la loro vita di immaginazione e di sogno? Il sogno varia: non più castelli fatati e storie di giganti, non più combattimenti d'eroi e visioni d'eroine, ma è sogno egualmente piacevole o doloroso, idilliaco o tragico cui riducono più o meno forzatamente la vita loro interiore e quanto li circonda. Oltracciò l'arte stessa produttrice di bellezze comunicabili si intreccia ad ogni ramo del grande albero della vita; un soffio d'arte anima tutte le opere dell'uomo, dalle più umili alle più

alte, nobilita l'industria, presta le sue eleganze alle più svariate professioni, crea le forme di cui più ci compiacciamo, forme armoniose che assumono le cose visibili ai nostri occhi e le udibili agli orecchi, armonie di linea, di colore, di suono che prendono nel nostro pensiero le cose stesse soltanto pensabili, che l'arte ci rende sensibili. Ma il trionfo dell'arte è nell'opera duratura: opera materiale od opera di sogno, opera di marmo od opera di pochi segni fermati su carta che rinnovano nella mente di chi sa leggerli tutta una ideale costruzione, o tutto un sistema d'armonie.

Come l'estetica è in certo modo l'igiene del sentimento, la logica è l'igiene mentale.

Essa si pone il problema di scegliere e vagliare le nozioni e di comporle in un sistema coerente. Il suo regno è quello della scienza. Ora anche la scienza si mescola alla vita, più che non si creda per solito; come avviene, l'abbiamo visto, dell'arte; v'ha chi obbedisce al vero come altri obbedisce al bello. Lo spirito logico può reggere una vita come lo spirito estetico: all'eleganza del gesto può essere preferita la coerenza logica della condotta: vi sono vite pari a un ragionamento; in cui, date le premesse, se ne possono inferire con sicurezza massima, le conseguenze.

Infine la morale non si domanda che cosa è più o meno bello, e di quali elementi si possa comporre il più bel sogno, e come intrecciando le armonie e le disarmonie naturali si possa da ultimo creare l'armonia suprema con un felice trapasso dal mondo reale al mondo dell'immaginazione; nè ha per iscopo di esercitare, oltre certi limiti, la sua critica sui pensieri e sulle azioni, per costruire l'edificio scientifico; ma ha per fine di *attuare*, con tutti gli elementi di cui può disporre, non esclusi quelli che le possono fornire l'arte e la scienza medesime, *una reale armonia tra i beni effettuali*. E poichè quest'armonia non può essere che approssimativa, anche quello della morale, non meno di quelli dell'arte e della scienza, è un regno puramente ideale; e questa armonia suprema non si rivela nel mondo impuro dei fatti, ma può regnare sovrana soltanto nella sincerità ideale delle intenzioni.

89. — La vita psichica sottoposta al giudizio morale. — Sottoponiamo ora tutta la nostra vita psichica, che abbiamo detta intessuta di piaceri e di dolori, con tutte le gradazioni intermedie da un rarissimo stato di calma perfetta alle massime altezze sensibili, al giudizio della morale. Quale dei due stati è più morale? V'ha chi sceglie il piacere, e chi sceglie il dolore. Il piacere, si dice, è quietivo. Ma noi crediamo che si abbia così bisogno di quiete come d'irrequietezza, e che se lo scontento potè, per certi rispetti, essere chiamato divino, anche la contentezza per parte sua può essere qualche volta giudicata santa. Crediamo molto difficile il dire qualche cosa di generale in questa materia. Vi sono piaceri morali e piaceri immorali, come vi sono dolori morali e dolori immorali. Non il piacere o il dolore sono per sè morali o immorali, ma sono buoni o cattivi a seconda delle ragioni ultime, cui si possono riferire. Il piacere del danno altrui può essere immorale, come il dolore del vantaggio altrui. In genere, il piacere, che deriva dalla soddisfazione a bisogni indegni, è un piacere volgare basso, disonesto, come il dolore che deriva dalla mancata soddisfazione loro. In altre parole la elevatezza e la nobiltà dei piaceri è in relazione ancora coi bisogni.

In generale la ripetizione del piacere che qualche oggetto ci procura genera a poco a poco una tendenza, una inclinazione che dallo stato di affetto calmo ancora e sereno può salire sino all'ardore della passione. Così la ripetizione del dolore genera avversione. Ma come il piacere e il dolore sono due stati che si richiamano a vicenda, le avversioni e le inclinazioni si generano promiscuamente da piaceri e da dolori.

Anche delle inclinazioni e passioni nostre non è facile il dire cosa alcuna in generale.

Esse possono essere classificate in varia maniera: distinte in sentimenti di simpatia o di antipatia, di benevolenza o di malevolenza, di amore od odio; possono essere più o meno interessate, egoistiche od altruistiche, ecc. Non è punto detto con ciò che in generale i sentimenti di simpatia, di benevolenza o di amore siano più morali dei loro relativi

opposti, dappoichè è facile pensare che v'è anche la simpatia pel male, l'amore delle brutture, e una malsana benevolenza verso le cose e le persone men degne. Vi sono nobili sensi di disdegno o di odio e per contro ignobili amori. Così se è vero che in generale le inclinazioni meno interessate e meno egoistiche sono facilmente le più morali, non si può farne tuttavia una regola assoluta, giacchè da motivi originariamente egoistici ed interessati possono partire le più nobili aspirazioni altruistiche e disinteressate, e viceversa l'altruismo e il disinteresse non sono sempre subordinati esclusivamente al fine morale.

Come poco si può dire in generale, nel riguardo morale, delle inclinazioni e dei sentimenti, che ci ispirano usualmente determinati oggetti esteriori, parimenti ben poco si può dire, nel riguardo della morale, delle disposizioni dell'animo, che dipendono dall'indole dell'individuo, e che gli sono più o meno abituali.

Così in generale sembrerebbero più riducibili al fine etico i sentimenti edificanti e men riducibili per contro le passioni deprimenti.

Ma in questa materia conviene andare molto cauti, per le eccezioni che si incontrano ad ogni passo. La paura, ad es., tra gli stati di depressione, può essere così cattiva come buona consigliera. V'ha chi in certe condizioni cede, per paura, e la paura può difatti essere la causa di molte bassezze, di vergognose sottomissioni, di peccaminose transazioni; ma d'altra parte una giusta paura di ciò che è veramente temibile può cagionare l'astensione dal male. La eccessiva delicatezza d'animo, una troppo facile pietà possono alle volte abbassarci fino ad una vile compiacenza, mentre l'austerità stessa del carattere ci può far oltrepassare la misura per un altro verso, col ridurci troppo duri e quasi crudeli. La rustica rigidità di condotta ci può rendere ottusi ai più delicati sentimenti; d'altra parte la squisitezza del sentire ci fa troppo eccitabili e per conseguenza troppo impulsivi e mutevoli.

90. — **La regola morale.** — Lo stesso si dica di tutti i sentimenti, di tutte le disposizioni e di tutti gli stati

d'animo; non vi sono disposizioni e sentimenti e passioni in sè e per sè più morali, ma sono unicamente morali quando vengono subordinati al fine morale, e quando mirino a soddisfare bisogni buoni.

Perciò in ognuno dei sentimenti e motivi infiniti che possono presiedere ai pensieri, alle parole, alle azioni degli uomini, bisogna distinguere, caso per caso, il vero e il falso, il bello e il brutto, il buono e il cattivo, il lecito, l'illecito o l'indifferente. Non v'è proprio luogo ad alcun'altra regola. In ogni singolo caso la coscienza, talora con impacciante acutezza, ci avverte se tal pensiero, tal sentimento, tal moto sono o non sono morali; se sono o non sono cioè subordinabili a un buon fine. Il giudizio morale è superiore alle vane apparenze: è intimo e profondo. Quello stesso che per solito si battezza col nome di bontà può essere, alla stregua della morale, giudicata vera o falsa bontà (1).

Del resto d'ogni cosa che valga a soddisfare un suo qualsiasi bisogno o capriccio, anche momentaneo, d'ogni cosa che risponda alle sue più costanti disposizioni di spirito, può l'uomo appassionarsi, e le sue passioni sono perciò innumerevoli e varie. Impresa disperata sarebbe quella di voler mettere un po' d'ordine in questa materia. Tuttavia noi proveremo di seguire, per comodità del lettore, un ordine determinato nella nostra esemplificazione.

È tempo infatti di sostituire alle vuote generalità qualche caso pratico.

---

(1) V'è una carità pelosa, un'amorevolezza che è interessata al male, v'è un coraggio ch'è viltà, una viltà che s'ammanta del nome di prudenza, una simpatia inconfessabile, una modestia che non è se non ipocrisia. Bisogna andar molto guardinghi a giudicare.

Tuttavia, in generale, si potrà forse dir questo: che l'ira bestiale non ha che vedere, ad es., col nobile sdegno dantesco; che, indipendentemente dal fine cui possono essere subordinati, i nostri sentimenti e le nostre emozioni possono di per sè *peccare per forma*, rimanendo di troppo inferiori o eccedendo al bisogno; che anche in questo campo la moderazione è una virtù, che vi è una felice continenza morale, vogliam dire cioè sentimentale o psichica, come vi può essere un fortunato equilibrio nelle funzioni della vita organica.

91. — Passioni che si riferiscono ancora ai bassi bisogni dell'esistenza. — Riprendiamo in esame i bisogni fondamentali di cui s'è parlato nel cap. precedente, e da cui, come s'è detto in questo, si sviluppano i bisogni superiori.

Anche dalle soddisfazioni ai più umili bisogni l'uomo trae piaceri, cui può appassionarsi. E quasi ogni bisogno inferiore può dar luogo a un'abitudine o quindi a una passione viziosa. Sono troppo noti gli eccessi disgustosi, cui dà luogo il bisogno naturalissimo del sostentamento, trasformandosi nella passione del mangiare e del bere, quando il mezzo diventa fine. Noti son pure gli eccessi bestiali cui dà luogo l'istinto di riproduzione, nel medesimo modo. Persino il bisogno d'attività può divenire una ridicola smania, come del resto col pretesto del riposo ci si può abbandonare molto facilmente a un vizioso « far niente ». Il coraggio atto a salvaguardare la sicurezza personale può degenerare in oltracotanza, in millanteria, in prepotenza, in temerità; anch'esso tramutandosi di mezzo in fine; la cura igienica della propria salute diventare una manìa degna essa stessa di cura, ecc...

Tutti i bisogni, anche quelli che hanno sede specifica nei vari sensi, possono del pari essere soddisfatti in modo sano o in modo malsano. Ci si può ubbriacare di colori e di suoni, di sapori e di profumi, come di vino. È riprovevole ogni eccesso, in cui il mezzo diretto da natura a un fine, diviene fine esso stesso.

Anche le passioni innocenti, come quella dell'eleganza degli abiti o delle cose belle in generale, dei fiori, dei mobili antichi, dei libri, tutti gli ardori del collezionista, tutte le frenesie sportive, possono essere condannabili, quando determinino chi ne è la vittima a trascurare, per quelle, qualche suo dovere, quando solamente riescano a turbare l'equilibrio necessario del corpo e dello spirito; e persino l'eccesso di lavoro è condannabile.

92. — La passione del denaro. — A soddisfare se non tutti una gran parte dei bisogni e conseguentemente delle passioni degli uomini pare ai più che valga, unico e solo, il denaro; onde la passione del denaro.

Un moralista moderno non può più condannare in modo assoluto il desiderio di guadagno, ripetendo a questo proposito le solite viete retoricaggini.

Dev'essere lecito ad ognuno di procacciare a sè e alla sua famiglia la maggior somma di benessere. Tanto più che il miglioramento delle condizioni d'ognuno può segnare il miglioramento generale delle condizioni dei più. Senza denaro, l'uomo non può compiere il suo stesso dovere, e una certa sostanza è necessaria a dare all'uomo anzitutto la voluta dignità e indipendenza, e in secondo luogo il mezzo di soddisfare i più nobili bisogni. Ve ne sono di quelli, la cui soddisfazione si dovrebbe incoraggiare, anzichè ostacolare. È grandemente doloroso di dover confessare che le condizioni economiche impediscano a tanti giovani di potersi accasare. Dopo questa, di formarsi una famiglia, una delle più legittime aspirazioni è per noi quella di avere una casa propria. La casa è il simbolo della famiglia; l'animale ha la tana; le nostre moderne tane d'uomini civili sono accatastate le une sulle altre nei grandi edifici dei rettifili cittadini; non ci si può affezionare, non vi si può lasciar traccia durevole, nè ricordo perenne ai nostri figli.

Un'altra aspirazione, avuta la casa, è quella di arredarla. È legittimo peraltro il lusso degli arredamenti? La questione del lusso — trattata un tempo con amore dai moralisti — è oggidì trascurata (1). Noi non possiamo che accennarvi. Conviene distinguere; quello che può giustificare le azioni umane sono i fini e le intenzioni. V'è un lusso apparente, che è frutto dell'amore nobilissimo del bello o di qualche altra nobile passione; chi può fa bene a concederselo. I limiti entro cui potrà liberamente sfogare i suoi gusti sono dati dalla ragione economica da una parte e dalla ragione morale per l'altra. Per chi ha una coscienza, non sarà mai amareggiata la gioia di un bell'acquisto dalla domanda: Ho io pensato abbastanza a quelli che non hanno il necessario, prima di provvedermi del superfluo? Ma v'è

(1) Cfr. peraltro lo studio sul *Lusso*, in G. Belot: *Études de Morale positive*. — Paris, Alcan, 1907.

poi certamente un lusso riprovevole, che è frutto di vanità. Il suo unico movente è l'amor del lusso per sè stesso, il desiderio di primeggiare, di sconfiggere i possibili concorrenti. È chiaro che allora il mezzo diventa fine a sè stesso, come nei casi precedenti (cfr. pag. 153).

In conclusione, l'amor del denaro non è cattivo per sè; è un bisogno e un diritto: persino, è un dovere. Un padre di famiglia deve procacciare il benessere alla sua famiglia, come onestamente può. Il denaro bene speso è esso stesso una forza, che può essere usata e diretta ai fini più morali. Vergognosa, lurida, sordida l'avarizia.

Ma leviamoci da queste bassure, alla contemplazione di una vita, davvero, superiore.

93. — **Gli affetti familiari.** — La vita affettiva non comincia certo coll'uomo. Già negli animali superiori si possono osservare le tracce dell'amor filiale e dell'amor fraterno. Questi due sentimenti sono quindi affatto naturali; non perciò si debbono considerare come estranei al dominio della morale. Essi sono sommamente estetici e morali, così nella natura come nell'uomo.

Il bambino che ad ogni suo strillo sente accorrere pronta la madre, la quale lo riscalda dolcemente col contatto delle labbra e delle guance, lo culla e lo carezza col suono stesso della voce, lo calma e lo rassicura, naturalmente le si affeziona. Dalla ripetizione di questi atti, nè durante una sola vita, ma pel seguito di innumerevoli generazioni umane, trae motivo l'istinto dell'amor filiale. D'altra parte, chi ha mai osservato due teneri fratellini, separati per qualche giorno, ritrovarsi d'un tratto e riconoscersi? È uno spettacolo tra i più dolci e commoventi il vederli sorridersi, avvicinarsi, toccarsi con una così curiosa incoscienza animale, da far sentire al nostro intelletto, guasto da troppe analisi, da quali remote profondità ci arriva l'amor fraterno, quell'amor fraterno che andiamo predicando tra gli estranei, ignorandolo forse tra fratelli veri.

Orbene la morale non può che riconoscere ed esaltare questi sentimenti. Finchè esisterà la famiglia, gioveranno profondamente alla felicità della famiglia questi nobili affetti.

Sono dunque essi legittimi e buoni, in sè. Quando alla spontaneità naturale di questi affetti s'aggiunga la ragione volontaria, si fanno anche morali. La madre ha *diritto* al nostro affetto di figli, quindi noi ne abbiamo il *dovere:* e quando col crescere degli anni ci emancipiamo alquanto dal materno influsso, e, a cagione della cresciuta indipendenza, potrebbero i vincoli del naturale affetto allentarsi, può la riflessione morale ricondurre i buoni a farsi docili e condiscendenti per un sentimento non solo di umana cortesia, ma di profonda riconoscenza verso chi ha loro aperto l'animo alle prime gioie dell'affetto.

Oggi che si parla tanto di solidarietà, si dovrebbe, ci pare, facilmente comprendere che quella della famiglia è la prima solidarietà, e che indiscutibilmente gli affetti di amor filiale e di amor fraterno sono tra i più morali.

Possono anche questi affetti fuorviare e degenerare? possono essi semplicemente rispondere inadeguatamente, per difetto, per eccesso al loro fine? Purtroppo sì. Come vi è un falso amor materno, che vuole il male non il bene della prole, così vi può essere un falso amor filiale o un falso amor fraterno cagione di mille debolezze, che lasciamo escogitare all'immaginazione del lettore.

In generale, questi nobili affetti sono contenuti nei giusti termini, quando al vivo sentimento del bisogno che possiamo avere dell'affetto altrui e cui ci dà diritto l'affetto nostro, noi accompagniamo la coscienza dei doveri che il nostro affetto ci impone.

94. — **L'amore.** — Ricordando quello che s'è detto più sopra (v. n. 84), che cioè la nostra vita superiore si svolge dai bisogni stessi della vita inferiore, si potrebbero prendere le mosse dall'amore fisico, dall'istinto di riproduzione, per discorrere del massimo degli affetti umani. Quella grande potenza di attrazione fra i due sessi si rivela poi più o meno visibilmente in forme di attrazioni molto diverse in apparenza e in realtà, e determina molti modi di affetto per così dire deviati dal primo.

Anzitutto bisognerà considerare che è improprio il parlare di amor fisico. Di fisico non c'è che l'atto.

E l'amore che vi si connette è suscettivo di tutta una evoluzione di tale importanza, che si potrebbe esprimere tutto il progresso, e pur troppo anche tutto il regresso umano, tracciando esclusivamente la storia veritiera dell'amore.

La fondamentale tendenza, fortissima, che la natura ha posto nell'individuo, può di per sè evolversi sino a diventare quel vago e generico bisogno d'amore, che per solito si identifica con l'amore medesimo; forma poetica che conduce a un estremo curioso: non amar che l'amore. Ma se il desiderio si determina, prende allora la forma esclusiva dell'amore unico, per cui l'innamorato non vede più altro all'infuori di un unico oggetto, e tutto subordina a quella felicità suprema.

Noi non dobbiamo qui tracciare una psicologia dell'amore. Volevamo solo far notare come l'ardore dei sensi — negli animali stessi nonchè nell'uomo — può trasformarsi in tranquilla affezione, in riconoscenza, in attaccamento. Questo sentimento crea la famiglia — di cui si hanno esempi, monchi e temporanei — anche nel mondo animale.

Niuno oserebbe negare, supponiamo, la legittimità del bisogno d'amore. L'uomo e la donna sono fatti per amarsi. E se per entro alla crisi morale, si può scovare anche una crisi amorosa (1), per cui i due sessi fatti per intendersi e amarsi, sembrano tratti a fuggirsi e a non più intendersi, urge anche alla crisi amorosa trovare una soluzione. Sono l'uomo e la donna due esseri, atti a compiersi, a vicenda, e destinati a formare insieme una sola unità. Potrà variare attraverso ai secoli, la concezione di questa unità: ma essa è certo l'ideale dell'amore. Abbia o no la sanzione della religione positiva e del codice civile, sia essa concepita con assoluto rigore monogamico e con certi caratteri di perennità, o con maggiore libertà; quando pure su di essa e attorno ad essa si possa creare un'armonia di interessi vari, non esclusi gli economici, per modo che diventi un aggregato di associazioni diverse, fondate su quella del-

(1) Fra i miei vecchi manoscritti, ne ho uno dal titolo « La crisi amorosa ».

l'amore, che dà loro vita e unità, essa non cessa di essere la vera unità amorosa dei due sessi, il vero fondamento della società umana.

S'intende che qui parliamo veramente dell'amore, non di ignobili accoppiamenti della curiosità col vizio, dell'ambizione coll'avarizia, del pregiudizio colla brutalità, in cui l'amore non ha che vedere, non di quelle lascivie ultra animalesche, che il Mantegazza ha potuto chiamare « gli amori degli uomini ». Le debolezze, che hanno avuto nei riguardi dell'amore anche gli uomini grandi, vanno giudicate con qualche indulgenza. Le anime assetate d'amore credono troppo facilmente di ritrovare l'ideale perseguito, dove non c'è. L'amore del resto è una forza che risveglia le energie latenti così dell'organismo fisico come della vita morale; ed anche come tale è desiderabile. L'artista, e non l'artista solo, ma chiunque debba creare lavorando, trovando nell'amore una sorgente nuova di forza e di fiducia, è naturale che ami l'amore, e cada nelle colpe che sono poi le illusioni, cui l'amore va facilmente soggetto. La capacità di elevarsi a questo sentimento, così raro, notisi, ma pur così alto, è per sè un pregio, che può sulla bilancia contrappesare qualche menda o difetto. « Molto deve essere perdonato a chi ha molto amato ».

L'amore, comunque sentito, purchè sinceramente e profondamente, è sempre in sè stesso un sentimento elevato, e che eleva chi lo prova, ma può tuttavia trasformarsi in sozza passione. Che l'amore sia una delle più nobili idealità umane, lo si vede anche dalla frequenza delle sue relazioni con le altre idealità più alte. L'amore e la poesia vanno di pari passo; non c'è di meglio dell'amore per risvegliare anche nelle più povere anime un certo ardore poetico. L'amore aiuta l'eroismo. L'amore si può trasfondere nella religione. E spesso le anime religiose non sono che anime calorosamente amorose.

L'amore tanto più si avvicina al suo ideale quanto è più puro e disinteressato, sano e compiuto, vivo e costante, quanto più insomma si accosta all'idea della fusione intima, profonda, duratura, se non perenne, di due anime e di due corpi in una sola unità morale: perciò l'amore è anche

amicizia, è reciproco conforto, reciproco ammaestramento, reciproca elevazione; perfezione mirabile e rara.

Noi non esiteremmo a proclamare l'amore il massimo dei beni. Dopo la salute, che del resto non è che la condizione materiale del benessere fisico, comune colle belve, non sappiamo quale altra cosa sia più desiderabile. O se qualcosa è più desiderabile che l'amore, come la gloria, come la scienza, come l'arte o come la religione, si è che esse si innestano per l'appunto sulla pianta dell'amore e non sono altro in fondo che nobilissimi amori. L'amore ideale è cosa così alta e compiuta che è difficile raggiungerla. Ma ad essa anelano e si lusingano di arrivare i peccatori non volgari. È, nello stesso tempo, bisogno dell'intelligenza, che vuole comunicare con un altro essere diverso di sesso, anche mentale, che vuole assaporare la gioia elegante di intendere e d'essere intesa, è bisogno del cuore, che gioisce della gioia altrui, è bisogno della volontà che vorrebbe ubbidire e comandare insieme. Perciò è naturale che alle prime avvisaglie di una simile felicità tentenni anche l'uomo più fermo (1). E queste sorta di tentazioni rivelano piuttosto l'altezza che la mediocrità dello spirito, per quanto ne possano essere fatali e condannabili le conseguenze.

Con tutto ciò che abbiamo scritto nei paragrafi precedenti sull'amore abbiamo voluto dire che a ben giudicare le azioni morali degli uomini nuoce la grettezza di certi criteri assoluti e rigorosi; più giovano la bontà sapiente e l'indulgenza caritatevole. Condannare è la cosa più facile del mondo: misurare e pesare il valore esatto delle colpe altrui è assai più difficile còmpito. Ora, per misurare bene il grado della altrui inferiorità morale giova pensare che vi sono virtù apparenti che non costano a chi ne fa sfoggio la minima spesa di energie morali, e colpe in cui si rivela, chi ben guardi, tanta nobiltà di sentimento, da meritare pur qualche lode, in mezzo al biasimo.

---

(1) Mentre scrivevo queste pagine, i giornali si occupavano di un amore sentimentale dell'Ibsen per una fanciulla.

95. — La morale e l'amore. — Tuttavia la morale detta pure le sue leggi in amore. E la morale d'amore sarebbe uno dei più curiosi e forse più utili libri che si potrebbero scrivere. Noi non possiamo qui dedicarvi che pochissime linee, in cui condenseremo ciò che questo soggetto importantissimo ci ha fatto più volte pensare.

L'amore anzitutto cade anch'esso perfettamente sotto la legge ferrea del bisogno. Ognuno ama ciò che risponde meglio per lui ai suoi bisogni, e altro non è in fondo l'*amabile*, cioè l'oggetto dell'amore. Onde come dall'opera di ognuno noi riusciamo a riconoscere il valore dell'uomo, e tanto valgono la scienza o l'arte quanto valgono coloro che le creano, così dal modo e dalle qualità dell'amore si possono indurre le qualità di chi ama. Gli uomini si rivelano amando: il bruto nelle sue brutali esigenze; il malato, come il sano, l'intellettuale come l'ignorante. l'uomo forte ed il debole, il costante e il volubile, il fermo ed il leggero, lo scaltro e l'ingenuo, il cupido ed il modesto, il prepotente e il discreto. Posto questo principio, del grande amore non sono capaci che le grandi anime. Ma è un fatto del pari per noi incontestabile che un grande amore nobilita ed eleva un'anima qualsiasi o, per meglio dire, non fa altro forse che rivelarla a sè stessa. Coltivare e serbare in cuore un amore costante, vergognarsi dei moti deviatori casuali, è correggere e migliorare la propria natura. Abbandonarsi a tutte le lusinghe della vanità e del capriccio è per contro contribuire alla rovina del proprio carattere.

Un pregiudizio, che bisogna combattere in materia di amore, gli è che sui fatti d'amore non si possa esercitare nessuna forza di critica nè alcuna inibitrice potenza di volontà (1). Certo è grande la forza attrattiva dell'amore: non appena ci si sente o ci si crede amati, al più tenue indizio di speranza, presi al laccio della nostra vanità od anche semplicemente della nostra bonomia, noi subito accenniamo a capitolare e a cadere. L'amore nuovo che si annuncia è sempre tale una promessa di felicità che solo gli animi

(1) Cfr. a questo proposito il mio studio psicologico a proposito della *Francesca di Dante*.

duri e insensibili non possono capire come altri vi si abbandoni. Ma se il pensiero riesce ad esercitare la sua critica, uccisa la speranza, è ucciso l'amore in sul nascere. In altri anche potrà il pensiero delle conseguenze dolorose o paurose di un amore estralegale, come il timore della vendetta o dello scandalo.

A un identico risultato, oggettivamente morale, possono contribuire ragioni, considerazioni, motivi tutt'altro che morali in sè, tutt'altro che superiori al motivo d'amore. Poveri amori del resto quelli che si possono uccidere così facilmente (1).

Ma se un freno può giovare, giova appunto in tali casi, giova appunto contro le tentazioni così frequenti di amori, che sono momentanee soddisfazioni della vanità, o momentanee debolezze di un cuore troppo facilmente suggestionabile. L'amore vero e costante è quello che resiste a queste piccole burrasche, e in cui ognuno di noi trova la sua salvezza morale.

Chi subito smarrisce in amore la facoltà di analisi su di sè stesso, e non s'accorge di essere la vittima di una indegna passione, è irremissibilmente condannato e perduto. Si vuol dire con ciò che chi all'incontro conserva la padronanza del proprio pensiero sia impotente ad amare? Tutt'altro! Non amerà durevolmente che ciò che durevolmente resiste alla sua critica. Le cadute in lui non saranno che momentanee, e potrà facilmente rialzarsene.

In conclusione, anche in materia d'amore noi possiamo sottoporci ad una savia educazione, ad una disciplina morale.

Una vita senza amore è una delle più miserabili cose che si possano immaginare. E nulla di più beato si può per contro concepire che una vita d'amore. L'amore può durare oltre il compiacimento dei sensi, senza ridursi tuttavia a pura e semplice amicizia.

La famiglia ideale è quella fondata sull'amore, fonte ed

(1) Un curioso dibattito tra la potenza invincibile del grande amore e le ragioni morali di combatterlo si legge ne « La Calandra », commedia del cardinal Bibiena (atto I, scena II). Vi si notano acutezza di osservazioni psicologiche e bontà di ragioni.

esempio primo dell'educazione morale; quella ove regna coll'amore la concordia, il rispetto reciproco, la cooperazione al bene. La legge morale è legge d'amore e di vita.

È lecito non amare? Noi dovremmo piuttosto domandarci se è possibile.

Non è impossibile. Gli istinti e i sentimenti si trasformano. Altri può volgere tutto l'ardore della propria anima molto lungi dal fine cui in natura era diretto; e può forse trovare un surrogato all'amore.

96. — **L'odio.** — Ha l'uomo anche bisogno d'odiare? Ahimè, ne abbia egli bisogno o no, il fatto si è che egli odia. Odia in generale tutto ciò che è contrario ai suoi interessi, cioè che è contrario ai suoi bisogni, come ama ciò che asseconda i suoi desideri. Odia dunque perchè ha dei bisogni. Amore ed odio, simpatia e antipatia, attrazione e ripulsione, inclinazione e ripugnanza, sono termini correlativi. Non potrebbe amare se non fosse capace d'odio, e non odierebbe se non amasse. L'odio non è mai legittimo? Sì, quando è odio del male, disprezzo di ogni viltà, avversione al vizio, sdegno per l'ingiustizia, quando è cioè un odio-amore, cioè un odio positivo, non negativo; non sterile, ma fecondo; non deleterio, ma edificante.

Ma in tal caso non è più veramente odio. Sembra adunque che l'odio possa essere, in generale, condannato, come l'ira bestiale. È una passione antiumana, antisociale, anticivile. Tutte le passioni, che si ispirano all'odio, come l'invidia, la gelosia, la vendetta, finiscono con danneggiare colui medesimo che dovrebbero appagare, sono vere malattie morali. Chi odia è prima di tutto uno sventurato.

Può effettivamente l'educazione morale trasformare gli odii in amori, correggere la tendenza all'invidia trasformandola in tendenza all'emulazione, sostituire allo spirito di vendetta la santità del perdono? Noi crediamo di sì. Più l'uomo s'eleva, e più è facile per lui oltrepassare la regione degli interessi personali ed elevarsi a quella delle idee generali; vi è una sufficiente quantità di errori, di vizi, di mali, di brutture da odiare astrattamente per esaurire la facoltà d'odiare dei singoli.

Tuttavia la vita pone per forza a contatto gli interessi e i bisogni opposti, ed è forse più difficile sottrarsi agli odii, che inibirsi di odiare. Anche qui bisogna andar cauti a sentenziare: la morale condanna anche la facile rinunzia di chi sfugge all'odio altrui ed evita a sè le occasioni di odiare, ma a patto di non operare neppure pel bene.

97. — **L'amicizia.** — Se l'amore è il massimo bene morale, uno dei maggiori è l'amicizia: bene raro per lo meno quanto l'amore.

Anche l'amicizia risponde ad un bisogno dell'anima: un bisogno identico al bisogno d'amore, in fondo; perchè è bisogno d'unità. L'amicizia e l'amore hanno qualche cosa di divino; ma nell'amore si mescolano o tardi o tosto elementi men puri; l'amicizia può essere, per la purità, persino superiore all'amore; ed anche l'amicizia è esclusiva. Si può avere con parecchie persone l'intimità, ma l'amico è uno solo. È per lo meno difficile coltivare contemporaneamente più amicizie, come più amori; e un'amicizia, un amore molto vivi tendono all'isolamento.

Spesso si cercano e si amano individui di tendenze opposte, perchè nel suo opposto ognuno trova di che compiere la sua natura, ma possono bene amarsi coloro in cui abbondano le affinità, che si combinano.

L'amicizia, come l'amore del resto, risponde al bisogno costante dell'uomo di non rimaner solo, al bisogno di una società più intima e più calda di quella di cui può ordinariamente godere nella folla dei suoi simili; al bisogno di integrare l'intendere con l'essere inteso, di godere oltre che del proprio piacere di quello ch'egli può, sa e vuole procurare altrui, di volere quello che da altri è voluto, fortificando coll'unione la volontà.

L'amicizia può sussistere tra uomini di varia età, di vari gusti, di varie condizioni; e si possono dare perfino certe forme, s'intende molto attenuate, d'amicizia tra l'uomo e gli animali. Il cane e il gatto, il cavallo e l'elefante possono diventare quasi amici dell'uomo.

Anche l'amicizia può degenerare. Usurpano poi il nome

di amicizia i legami interessati, la semplice frequenza di coloro che sono compagni di giuochi, compagni di marachelle, compagni nella bugìa, nel vizio, nell'errore, e non amici. L'amicizia vera non è che nella virtù (Aristotele).

Anche l'amicizia come l'amore non si fonda sempre sul pieno accordo di due spiriti; s'alimenta, è vero, di simpatia in generale; ma più intenso, più vivo, più saporito è il piacere della simpatia e della concordanza, se minacciato e quasi messo in pericolo da qualche leggera sconcordanza. Le bizze degli innamorati e degli amici condiscono l'amore e l'amicizia. Dolce il perdono dopo l'offesa; dolce la pace dopo la guerra, come è dolce il sereno dopo la tempesta.

Le correzioni dell'amico danno tono all'amicizia. Solo gli inetti amano gli adulatori.

Tutta la nostra vita sentimentale è vita d'amore, poichè anche l'odio è una sorta d'amore.

In conclusione, l'uomo ha bisogno d'amare e d'essere amato. Ha bisogno di riporre nel bene altrui la sua soddisfazione, di voler bene altrui, di far suoi gli altrui bisogni per simpatia, e di vivere della vita altrui. È un egoismo? Può darsi. L'egoismo c'è sicuramente, ed è anche facile distinguerlo in pratica; ma ci può essere un egoismo benevolo e un egoismo malevolo. Comunque, è questione di parole. L'egoismo di chi vuole davvero il bene altrui si chiama altruismo. L'uomo ha bisogno d'altra parte che gli si renda l'affetto ch'egli ripone negli altri; e questo sentimento ancora può essere riprovevolmente spinto fino alle pretese del più ingiusto egoismo, come essere contenuto in limiti discreti.

98. — **L'amor di patria.** — Fra i più nobili affetti non va dimenticato l' amor di patria. Capace un tempo dei più eroici sacrifici ha esso nel passato una storia gloriosa.

Non siamo così pessimisti da crederlo spento oggidì: siamo anzi sicuri che all'occasione esso mostrerebbe ancora una volta all' umanità stupefatta tutta la sua intima potenza. Ma questo sentimento è uno di quelli che più hanno sofferto della crisi presente.

La mordace critica, di cui fu oggetto, non l'ha ucciso, ma mortificato. Timidamente qualcuno osa ancora asserire di amare la patria; troppi son quelli che mentre pur l'amano in realtà e l'onorano colle opere loro, audacemente si dispogliano a parole di questo vecchiume sentimentale; molti ancora coloro che mentre sono in realtà, più che patrioti, « chauvinisti », e del sentimento patriottico han conservato le fronde ormai secche, cioè tutti i pregiudizi e gli odii malsani, si dichiarano avversi, e forse sono, al sentimento patriottico vero.

Ma l'amor di patria è una cosa naturale. Naturalmente l'uomo s'affeziona alle cose che lo circondano. La prima patria è rappresentata dalla nostra culla, dalla madre, dalla nutrice, dai primi oggetti di cui abbiamo mai appreso l'uso.

Noi ci leghiamo d'affetto ai libri che occhieggiano dalle pareti, alla linea vaporosa dei colli che abbiamo sott'occhio, agli alberi, alle acque, al cielo che conosciamo, alle persone che parlano come noi, che pensano e sentono come noi, più naturalmente e facilmente che alle cose lontane e ignorate, alla gente straniera. Se accettate ed esaltate l'amore dell'umanità ossia l'amore dei nostri simili, come volete misconoscere l'amore di quelli che ci sono più simili?

Il nodo della questione sta lì appunto. La crisi intellettuale ha reso dissimili i simili, come del resto ha fatto la crisi economica, che ha allontanato coloro che dovrebbero essere uniti in un comune interesse. Ormai non ci intendiamo più facilmente con un connazionale che con uno straniero. O non s'è formato affatto, o non bene s'è formato un fondo comune nazionale di idee, sentimenti e voleri. Se il sentimento di patria è decaduto, vuol dire che non abbiamo patria. Urge di riparare al più presto. La patria è necessaria come è necessaria la famiglia alla umanità.

Può infatti la solidarietà di classe soppiantare utilmente quell'altre naturali solidarietà che sono la familiare e la nazionale? Del resto la patria c'è e non muore; si rivela con energia a dispetto dei teorici che la negano. Avere una patria non vuol dire necessariamente odiare il resto dell'uman genere, non vuol dire inorgoglirsi persino dei nostri nazionali difetti, non vuol dire sprezzare il bene che

può venirci di fuori e crederci da più di tutti, tanto meno sentirci animati da barbarici spiriti di conquista e di crudeltà, non vuol dire adorare un idolo cui si offrano in olocausto sacrifici umani, o incominciare a bendarsi gli occhi e tapparsi gli orecchi per non vedere e non udire ciò che ci è più vicino, nell' intento — molto platonico del resto — di porgere un' eco simpatica a ciò che è molto lontano. Ma vuol dire amare senza smancerie il proprio paese, lavorare per esso, conoscerlo, studiarlo, riconoscere quanto gli dobbiamo, quanto di esso è in noi, riconoscere il retaggio dei nostri avi, e purgarlo se è possibile questo retaggio di quanto è men buono e men puro; vuol dire continuare innovando, migliorarsi in una parola; cioè essere morali. La patria è uno dei più nobili amori; come può chi la rinnega non rinnegare il progresso medesimo?

L'uomo ha bisogno di una patria, come ha bisogno della casa, della vita, dell' amore. La patria è la forza. Rinnegare la patria è rinnegare la storia e la civiltà tutta intera.

Il che non vieta che il sentimento patriottico possa essere vantaggiosamente corretto, contenuto, criticato e rafforzato dalle ragioni della scienza, dell'arte e persino anche d'una morale sempre più larga ed umana.

99. — **L'amor di gloria.** — Intimamente connesso con l' amore di patria è l' amore di gloria.

Ed ecco un'altra idealità che corre pericolo di naufragare oggidì. Di essa si è forse smarrito il vero concetto. Si sono confuse con la gloria vera e propria, tutte le forme inferiori della vanità e dell' ambizione. Ma la gloria vera e propria dev'essere considerata come una delle più alte idealità in cui veramente l'esaltazione dell'egoismo e dell'altruismo si fondono in una unità meravigliosa. L'amore di gloria è infatti altissimo amor di sè e del prossimo; poichè l' uomo degno di gloria innalza a sè colla propria grandezza nell'azione o nel pensiero, un monumento, che è in pari tempo eretto al suo paese, anche talora all'umanità intera, senza contare la utilità spesso immediata dell'opera sua. A questo nobile amore della gloria si è oggi sostituita la smania di arricchire, la conquista degli onori,

la potenza mondana e persino la popolarità del nome, ottenuta a qualsiasi costo.

Pur non è morta la gloria. Rinascerà, rifiorirà, trionferà. È necessaria all'umanità quanto il lavoro che la nutre. È vero che il cristianesimo l'ha combattuta? La gloria dell'uomo se è vera gloria, è anche gloria di Dio.

Nè Omero, nè Dante, nè Shakespeare, nè Tolstoi nuocciono certo alla gloria dell'Ideale.

Si potrebbe dire della gloria quello che si può dire della felicità: chi non la cerca la trova, e chi la cerca ha in scambio bene spesso il piacere fallace o la fama passeggera, non la felicità vera che è amore del bene prima altrui e poi nostro, non la gloria che è esaltazione del grande, del bello, del vero, del buono che è nella natura umana prima che d'una singola persona.

L'amor di gloria è amore del sacrificio, è amore di virtù, è esso stesso sacrificio e virtù. La gloria è benefica a chi la merita e a chi la rende. È passione in fondo disinteressatissima, quindi altissimamente morale, perchè troppo di rado è dato all'uomo di conquistarla in vita, tanto è vero che le glorie troppo facili non sono durature.

La gloria può essere di tante specie quanti sono i campi naturali dell'attività umana: gloria militare, politica, scientifica, artistica.

Vi può essere una gloria morale? C'è stata: è la gloria dei santi. C'è ancora: poichè può mutare il concetto della santità, ma non ne scema la gloria. Rinascerà dunque il culto della santità fra gli uomini? È rinato già: ogni grande uomo, degno veramente di questo nome, rappresenta un qualche aspetto della sola santità concessa agli uomini: cioè la grandezza del volere o del pensiero, l'altezza degli ideali perseguiti e talora anche raggiunti, la nobiltà intrinseca della natura.

Ma forse è vero che la vera santità sfugge alla gloria, come la mammola modesta che si nasconde fra le erbe e le spine. La gloria dei buoni è collettiva più che individuale, è la gloria della bontà, forse anche perchè la bontà perfetta non è di questo mondo.

Ma ogni elevazione umana è un omaggio alla gloria morale.

Ha avuto torto la civiltà di collocare al primo posto i poeti gloriosi anzichè tanti benefattori dell' umanità, che vissero e morirono umili, ma l' hanno gratificata di tante utili scoperte e invenzioni, e l'hanno redenta da tanti mali? Questo quesito si potrà forse risolvere, esaminando in sè stesse le più nobili idealità che rispondono ai maggiori bisogni dell'uomo.

Torniamo infatti a quei bisogni che abbiamo chiamato i cardini della vita psichica. Infatti oltrechè essi presiedono ad ogni nostra conoscenza, azione o sentimento, e quindi a tutta la nostra vita psichica, in cui si intrecciano le sensazioni e gli affetti, le nozioni e gli atti, essi sono poi suscettivi di specifiche soddisfazioni, poichè ad essi rispondono taluni beni oggettivi, che ci rimangono ad esaminare.

100. — Il bisogno di sapere e l'amor del vero. — L'uomo ha un naturale bisogno di conoscere che lo spinge alla curiosità. Anche la curiosità può essere interessata o disinteressata, ignobile o nobile, cattiva, innocente o buona addirittura. La più nobile delle curiosità è certo quella che non si appaga già di un sapere volgare, imperfetto, legato troppo alle nostre passioni, interessato, ma va alla ricerca di un sapere superiore, sempre più disinteressato ed alto, che non si può attuare che nella scienza.

La verità, che acqueta senza saziare questo desiderio, è un bene; un bene tanto maggiore quanto più questa verità s'accosta al suo ideale assoluto per la sostanza e per la forma.

L'amore di verità, che dicesi sincerità, è quindi una virtù, tra le più nobili, una delle forze morali più grandi. Educare alla sincerità è, in parte, educare alla moralità; perchè chi sentirà l'istinto di confessarsi sinceramente s'asterrà da tutto ciò che non potrà confessare, neppure a sè stesso, senza vergogna e senza dolore.

Si può dare tuttavia una sincerità di mente, fredda e tagliente come un rasoio, che non è però una virtù, almeno non una virtù morale. La sincerità è una virtù etica quando è sincerità di tutto l' uomo: di mente, di cuore, di atto. Questo ideale della sincerità perfetta ha forse potuto ispi-

rare la dottrina che assegna ad oggetto della morale la verità istessa. L' amore di verità inteso in questo senso è anche amore di giustizia, di rettitudine, di bontà.

Ma questo amore di conoscere per conoscere non è per avventura un vizio, come la passione del bere pel bere o come tutte quelle passioni in cui il mezzo diventa fine a a sè stesso? Sì, se la verità non esiste. Ha infatti qualche cosa in sè di ributtante esteticamente e moralmente il dilettantismo intellettuale degli scettici. Ma se la verità esiste, ed ha un valore oggettivo superiore alle opinioni ed alle sensazioni degli uomini, non vi è veramente passione più alta, più nobilmente disinteressata all'infuori della ricerca del vero, se non sia almeno l'amore della bellezza o l'adorazione della bontà.

Alle virtù della sincerità e della franchezza s'oppongono i vizi della menzogna e della ipocrisia. A questi vizi naturalmente si concedono molte attenuanti, quando si neghi fondamento di sorta alla verità. Diventa allora lecito non solo il mentire, ma l' inventare, lo sconvolgere ogni cosa, ponendo l' accessorio in luogo dell' importante; nè v'è più alcun obbligo alla coerenza, alla logica; tutto cade, tutto crolla.

Da un pezzo tuttavia la morale ha posto la domanda: Vi sono menzogne lecite? Il fine buono può sino a un certo segno giustificare una pietosa menzogna; ma è materia in cui conviene andar cauti. Non è poi tanto spesso *necessario*, come si crede, di mentire, e una sincerità cortese e buona, è ancora la miglior medicina a molti mali, come la miglior politica in molti casi. Nè la sincerità esclude necessariamente il garbo e la prudenza: v'è modo di dir *tutto*, a saperlo dire.

Ma i temperamenti più sinceri sdegnano quest'arte e sono tratti alcuna volta ad esagerare; come d' altra parte coloro, che sono per natura prudenti ne fanno alle volte un uso eccessivo.

Il bisogno di conoscere ha creato il sapere; il quale, secondo le nostre vedute, è di tre maniere: storico-geografico, rigorosamente scientifico e filosofico. Di queste tre branche del sapere, che tutte aspirano alla verità assoluta,

senza poter mai raggiungere che una verità a noi relativa, l'ultima è quella che rappresenta forse, nell'ordine del sapere, l'idealità massima: il proposito, il desiderio intenso di conciliare il pensiero e l'azione, il sentimento e la volontà, di raggiungere quell' armonica unità di cui ha sete eterna l'anima umana. Sono ragionevoli le vedute esclusive di certi dotti che sprezzano per sistema quelle discipline che non coltivano o volentieri si fanno detrattori di quelle qualità di mente di cui altri fa uso e di cui essi mancano? Sono per noi condannabili oltre che intellettualmente, *anche moralmente.*

101 — Il bisogno di sentire e l'amore del bello. — Ma l'uomo ha anche bisogno di sentire e di godere. Ha tanto bisogno di sentire, cioè di vivere la vita affettiva, di provare piaceri e dolori, che va di proposito in cerca di emozioni anche dolorose, e affronta, sapendolo, anche i pericoli più gravi pur di sentire in sè stesso vibrare la vita, sorgente prima di altissimi piaceri.

A questo intimo bisogno non rispondono forse tutte le passioni che consentono qualche rischio, o qualche grave fatica, il gusto per le avventure d'ogni genere, l'amore dell'impreveduto, l'attrazione che esercita il pericolo, la passione degli *sports* o del giuoco?

È stata osservata già l'intima relazione che corre fra la natura di tutto quanto è giuoco — a cominciare dai trastulli infantili sino alle forme più elevate del giuoco negli adulti — e l'intima natura dell'arte (Schiller).

L'arte risponde a questo bisogno supremo, al bisogno di sentire, anzi di sentirci vivere. Vi risponde non colla realtà — naturalmente imperfetta — delle soddisfazioni, ma colle idealità delle soddisfazioni immaginarie.

La finzione (1) artistica monda, purga, purifica la realtà stessa, l'abbellisce e la nobilita; la spoglia della sua efficacia dolorosa, annulla le conseguenze malefiche, corregge e tempera, trasforma e devia, e trae ogni cosa a buon fine, dalla rappresentazione stessa del male, dal compiacimento

(1) Si noti la differenza tra finzione e falsità.

d'ogni sorta di spettacoli, ricavando sempre — se è vera arte — motivo di educazione e di elevazione morale. Ciò ben inteso, anche senza prediche o declamazioni, senza apparenza alcuna di moralizzazione.

Coll'aiuto dell'arte noi possiamo penetrare ogni sorta di sentimenti, gustare tutti i piaceri — leciti e non leciti — e ciò senza pericolo alcuno per la nostra moralità, poichè l'arte sana per le vie della riflessione trasformerà a tempo i moti di inconsulta simpatia in moti di ripugnanza e di sdegno; possiamo provare tutte le emozioni, anche le più dolorose.

L'arte educa a guarirci dei piccoli difetti che corregge, esponendoli al riso, e delle grandi colpe, che rivela, bolla e condanna all'infamia e che provocano tutto il suo santo sdegno; educa a compassione anche del reo, se nella sua reità è qualche forma elevata di amore o di coraggio o qualche pietosa conseguenza di colpe non sue ma altrui; avviva i sensi più nobili dell'uomo, affina il giudizio, ponendo a nudo tutte le più oscure latebre del nostro mondo psichico, anticipa l'opera rivelatrice e spiegatrice della scienza e della filosofia, fa opera benefica di sociale avvicinamento, scoprendo agli uni l'anima del popolo che è anima divina, e agli altri confessando le asperità della vita apparentemente felice.

L'arte ci rivela a poco a poco tutta la vita: la vita delle forme e dei suoni, quando la materia domata fa strumento ai suoi fini per rappresentarci sensibilmente i suoi concetti ideali, come fanno l'architettura, la pittura, la scoltura e la musica e in grado inferiore tutte le arti ornamentali, che adornano ed abbelliscono la natura e la realtà, imprigionandovi qualche poco d'ideale; la vita tutta, esteriore e interiore, la vita che ha forma, l'informe, la deforme, quando, come fa la poesia, dà forma all'informe, e fa idealmente perfetto il realmente imperfetto.

Qui sta l'alto valore dell'arte. E in questo potremmo trovare la ragione dell'universale ammirazione che la poesia in ogni tempo ha destata. La poesia è la suprema consolatrice degli umani: è una datrice di bene e di felicità. I libri sono i migliori amici dell'uomo, la

lettura l'ultimo suo rifugio. E questo bene è per tutti. Altro non costa che un poco di capacità ricettiva, un certo ingegno nativo, anche mediocremente coltivato; poichè l'arte vera, l'arte somma, ha un linguaggio che penetra tutti i cuori, e arriva alla mente per la via dei sensi anche inferiori.

102. — Il bisogno d'operare e l'operare morale. — Ma oltre al bisogno di conoscere e di sentire, l'uomo ha bisogno di agire. Conoscere gli bisogna anzi non solo per rispondere a un'intima sete di sapere, ma anche per agire. La scienza è azione del pensiero; ma gli bisogna l'azione piena ed intera che soddisfi la sua volontà: che è in fondo il bisogno d'agire per agire.

L'inazione gli è tanto dolorosa che nulla gli è più noioso che l'ozio forzato, e nulla di più atroce che la privazione della libertà, prima condizione dell'agire. L'uomo ha bisogno d'agire non solo per provvedere ai suoi bisogni, ma anche perchè la sua natura è attiva.

In generale l'azione è perciò in lui preferibile all'inazione (ignavia, accidia, ozio). Ma ognuno vede che vi sono diversi modi di agire e di sfogare la propria attività. E come la sincerità non è sempre morale, se non è sincerità di pensiero, di sentimento e d'azione; l'esercizio del volere non è sempre morale se non è un prodotto armonico di tutte le forze dell'uomo dirette al bene.

Se poi il bisogno di conoscere ha creato l'alta idealità della scienza, che ha i suoi martiri e i suoi eroi, quello dell'azione ha creato l'eroismo per eccellenza. L'eroe è l'uomo d'azione, che si pone al servizio dell'idea cioè del dovere, sia poi esso l'eroe di un attimo che espone a fiero repentaglio la sua per salvare un'altra vita, o sia l'eroe che con tenacia di volere persegue per tutta la vita un ideale e vi uniforma l'azione.

Il bisogno d'agire può trarci al male; lo stesso come le malsane curiosità dello spirito possono trarci alle aberrazioni. Anche dell'azione si può dire quello che abbiamo notato del pensiero: se non v'è un fine cui tendere, a che vale tanto sforzo di attività? L'agire per agire non è

un'immoralità? Se per contro, si lavora per un'ideale, l'azione diventa una virtù delle più alte, fonte di mirabili soddisfazioni morali.

Vari sono gli ideali dell'azione oltre quelli già veduti della verità e della bellezza.

103. — **L'amore di giustizia.** — L'amore di giustizia ancor esso può essere malinteso e convertirsi nello spirito litigioso, cagionare l'invidia che rode, la gelosia che amareggia, e tutti gli odii e le violenze più tristi. Anche qui non si deve oltrepassare la linea, che segna il limite della virtù. Bisogna educare al giusto sentimento della giustizia coll'equità e colla giustizia. I responsabili delle violenze sono i violenti; i responsabili delle ingiustizie gli ingiusti. Perciò la giustizia potè essere definita quel rapporto, mantenuto il quale, si mantiene la società, rotto il quale, si sfascia la società medesima. Ma la giustizia è virtù, quando men chiede che non doni, quando comincia da chi la predica, quando non ha due pesi e due misure, quando è supremamente nobile e disinteressata.

Siate giusti: ma non cominciando a frodare lo Stato e i privati, non già coll'intrigo e coll'imbroglio, coll'ipocrisia e la parzialità. Se giusti fossimo tutti cogli altri, la giustizia non sarebbe più un sogno, ma una realtà.

104. — **La religione.** — La religione risponde anche essa ad un bisogno, ad una tendenza profonda della natura umana. Questo semplice fatto, che altri non vuol riconoscere, è di una importanza enorme. La storia delle religioni, non ci dovrebbe provare già che fra tante religioni diverse non c'è la religione, ma bensì come quelle religioni tutte, innumerevoli e varie, sono la prova della perennità del sentimento religioso che le ha ispirate.

Un altro fatto notevole, e che altri forse non riconosce, si è il carattere specifico della religione, che non è per noi riducibile nè alla scienza (1), nè alla filosofia, nè alla poesia,

(1) Mi è capitato di questi giorni fra le mani il libro del Malvert, *Scienza e Religione*. — Palermo, Sandron (n. 29 della Biblioteca « Sandron » di *Scienze e Lettere*). È inutile sforzarsi di dimostrare

nè all'arte, nè alla morale, nè alla politica, nè ad altro; benchè possa avere attinenze strettissime con tutte quelle idealità e relazioni curiose col mondo reale. La religione poi non è opera esclusiva della mente o del cuore o della volontà nostra, che noi proiettiamo fuori di noi, attribuendola per antropomorfismo o all'universo o meglio ad una pretesa causa universale; ma è opera di tutta la nostra coscienza: intelletto, sentimento e attività pratica. In questo la religione non è diversa dalla scienza medesima, dall'arte, dalla morale, che del pari sono opere di tutto l'uomo.

Come opera dell'intelletto, la religione è il riconoscimento d'un ordine, d'una legge, d'una unità, d'un'armonia superiori, in cui trova esso la sua pace e il suo riposo non già per provata dimostrazione scientifica, ma per fede spontanea; e in cui si conciliano tutte le esigenze umane, dell'intelletto e del sentimento, e tutte le contraddizioni del mondo.

Come opera di sentimento, è un sentimento della nostra inferiorità di fronte a qualche cosa di superiore, che il selvaggio identifica col fulmine o col sole e noi chiamiamo l'assoluto o l'infinito o l'ideale; sentimento di inferiorità che può trasformarsi nei più vari sentimenti: di timore, persin di terrore, d'amore, di riverenza, di adorazione, di umiltà; ma in fondo è una relazione sentimentale che sembra legare l'infinito e il finito, il di là col di qua, un senso misterioso dell'invisibile (1).

Come opera di volontà, è ispirazione filosofica o artistica,

---

che ogni culto fu in origine culto del sole. Vuol dire che gli uomini sentirono prima il legame (religioso) che li univa all'astro sfolgorante, e ne provarono un senso religioso di riconoscenza. Se indubitatamente la religione consigliò e raccomandò quello che tardi ci insegnò la scienza stessa, non vuol dire che debba perciò cessare l'intimo senso d'amore e di gratitudine che ci ispirano la verità e la bontà. L'ufficio della scienza e quello della religione mi sembrano irriducibili.

(1) Giovanni Papini in quel suo curioso *Crepuscolo dei filosofi* che non è — egli lo dice — « un libro di buona fede », ma che si legge con l'avidità con cui si leggerebbe un romanzo, ha, nel saggio su lo Spencer, una bella pagina sulla religione, che è la seguente:

« Questa concezione così angustamente intellettualista dimostra » come il vecchio meccanico evoluzionista non sia mai stato religioso,

tende sempre ad essere pratica morale, diventa regola di condotta e vita, così individuale come sociale, è culto interiore ed esteriore.

Ora tutte e tre queste forme possono degenerare. Il culto può diventare vuota cerimonia, la regola farsi tirannia, la pratica morale diventare pedantesca, farisaica; lo scrupolo religioso può uccidere l'arte, torcere la logica, falsare la verità, asservire il pensiero e la filosofia; come il sentimento di giusto timore convertirsi in terrore superstizioso, l'adorazione farsi feticismo, e la credenza in un ordine superiore trasformarsi in un immorale fatalismo.

Ma ciò vuol forse dire che la religione non abbia ragion di essere e non possa purificarsi e migliorarsi, secondo il proprio ideale? No certo, almeno per noi.

In questo senso soltanto, la fede religiosa può essere un aiuto morale. Non lo è, quando è ipocrisia, quando è superstizione farisaica, quando è vuota pedanteria, quando vale a dire, non è religione, ma una immonda superfetazione.

105. — Il bisogno di felicità e la regola eudemonologica. — Ognuno dei bisogni più alti dell'individuo, costituisce poi di per sè una regola di condotta — senza che per ora si possa parlare di condotta etica. Ognuno di quei bisogni è tale infatti che vi si può subordinare la soddisfazione o la insoddisfazione di tutto un ordine di altri bisogni inferiori. Donde il criterio d'una *scelta* che è il principio di tutta una sequela di norme e precetti di previdenza e di condotta. Fra questi alti fini noi possiamo collocare il bene della famiglia, il bene del proprio paese, l'idolo della verità, l'idolo della bellezza, l'idolo della gloria, che ci possono

» come non abbia mai provato *quel senso di una presenza superiore,* » *invisibile ma certa; quel sentimento di accordo coll'universo e* » *di sicurezza indicibile; quella certezza del meraviglioso, dello* » *straordinario; quella fede nella realtà di un mondo più grande* » *e vero del mondo attuale; quell'eccitamento a una vita più pura,* » *più seria,* « *più in alto stile* », *che costituisce lo spirito religioso* ». G. Papini: *Il Crepuscolo dei filosofi.* — **Milano, 1906, pag. 199.**

spingere tutti fino all'eroismo, fino al martirio. Fra gli altri fini, noi porremo bene anche il fine della felicità individuale. Questo fine stesso ci impone una regola di condotta, sia pure soltanto eudemonologica, che ha molti contatti colla morale. Anch'essa ci consiglierà infatti l'astinenza, la continenza, la moderazione, la parsimonia, l'equità, la giustizia, la prudenza sopratutto, il rispetto dell'altrui proprietà, delle altrui opinioni, dell'orgoglio e del volere altrui. Regola come si vede interessata, ma pur alcuna volta così austera e difficile che spesso a costo della nostra stessa felicità noi ne deroghiamo.

Ma oltre a questo bisogno istintivo ed ereditario di eliminare per quanto sta in noi le cause esteriori ed interiori di infelicità, noi abbiamo nella coscienza un bisogno specifico che è veramente duplice.

106. — Il bisogno di stimarsi e di essere stimati. — I. Uno è riposto in noi stessi, ed è il bisogno della pace interna, pace fra noi e la nostra coscienza morale, il bisogno che abbiamo di poterci stimare da noi stessi. È originario o si è sviluppato coll'educazione e la tradizione? La questione è molto scabrosa e difficile a risolversi. È una questione storica, che per ora non ci interessa, e che, se mai, non può essere risolta coi ragionamenti, ma coi documenti. Ce ne possono essere? Chi può risolvere storicamente le questioni di coscienza e fare la storia, che sia, intendiamoci, vera storia, dei fatti interni? Per questa via si potrebbe arrivare ad escludere la solvibilità di simili questioni, una volta per sempre; ma abbiamo altro da fare adesso. Perciò simili questioni, che sarebbero storiche, diventano filosofiche, e talora si risolvono per fede, più o meno mascheratamente.

Si potrebbe notare che di una certa coscienza sono capaci gli animali superiori, il cane, ad es., indipendentemente dall'aspettazione della pena che sanno dover essere loro inflitta.

Ad ogni modo l'uomo senza coscienza non è un uomo. Può essere un animale ingegnosissimo, industriosissimo: ma ciò che lo fa uomo, cioè un essere responsabile, è la sua coscienza. C'è, come abbiamo più volte fatto notare, una forma di coscienziosità e un senso di responsabilità

in mondi svariati, che non hanno precisamente a che fare colla morale, una responsabilità legale, medica, professionale, la responsabilità dell'artista, dello scienziato, del critico. E neghereste un fondamento alla responsabilità morale?

Questa intima coscienza si rivela con vari fenomeni, che la psicologia morale studierà a parte a parte e che sono il rimorso e la soddisfazione, il pentimento e il conforto, la intima infelicità e la beatitudine morale.

II. L'altro aspetto della coscienza è non già il pensiero effimero della riputazione convenzionale, non la gelosa cura del proprio onore esteriore, mondano, che i codici anche più ingiusti valgono a tutelare, non già l'amore vanitoso della altrui lode o approvazione incondizionata, nè il desiderio dell'adulazione, ecc.; ma il bisogno che tutti abbiamo dell'altrui stima morale, tanto che ci basta la certezza astratta di poterla o di doverla meritare per farci forti e sicuri anche a sfidare la pubblica opinione.

Questo intimo bisogno, così facile a confondere con altri men degni, può essere vivissimo o a poco a poco attenuarsi. Noi spesso siam paghi di vane apparenze; ci rinchiudiamo nella cerchia di poche amicizie od anche in noi medesimi; e restiamo indifferenti al resto. L'indifferenza può essere immorale. Bisogna educare la coscienza; e destare l'avidità dell'altrui stima; può essere anche questa una forza morale.

Lo studio di questo grande problema non trova qui il suo luogo opportuno; ma bisognerebbe dedicarvi un secondo libro che ne portasse il titolo. Tuttavia questo presente studio non può uscire senza contenerne parola.

107. — La coscienza morale. — Per ben chiarire il nostro pensiero, bisognerà insistere anzitutto sul fatto che per noi la coscienza morale non è tutta contenuta nei due fatti del pentimento o del rimorso e non può affatto venire definita come fu dal Saint-Lambert (1), ma è tutta la coscienza

(1) « C'est le sentiment triste ou agréable que nous éprouvons, » d'après le jugement que nous portons de nos actions. Puis qu'elle » est l'effet du jugement que nous portons de nos actions, et que » l'opinion dicte souvent nos jugements, il s'ensuit que les actions que

dell'uomo con tutte le sue armi, i suoi accorgimenti, in tutte le sue forme immediate e riflesse, con tutto il suo complicato organismo, in quanto sia riguardata sotto l'angolo visuale della moralità. Non dissimili le concezioni che saremmo in grado di formarci della coscienza estetica o della coscienza scientifica.

La coscienza morale è perciò senso, affetto e intelligenza. È istinto, tendenza, inclinazione, impulso, stimolo, bisogno, volontà, simpatia o antipatia, interesse, amore, e nello stesso tempo giudizio, criterio, ragione, intuizione. Contribuiscono a formarla l'indole e l'eredità, l'ambiente e l'educazione, la memoria, l'immaginazione. È in parte naturale, in parte umana, in parte nazionale, professionale, familiare, in parte personale. È più e meno originale, secondo i casi, più e men ferma, più e meno acuta. E spesso una qualità buona per un rispetto sussiste, anche mancandone altre per altri riguardi eccellenti. Nulla di più imperfetto e di più vario.

L'indole sana — si parla di fisica sanità — può essere una buona garanzia di equilibrio e di ordine. Ma spesso le deficienze fisiche possono preservare da esuberanze pericolose. Una viva immaginazione come può aiutare la propaganda morale col dipingere in modo commovente le tristi conseguenze del nostro operare, così può eccitare curiosità e appetiti malsani fisicamente o moralmente, o l'uno e l'altro. La memoria e l'acutezza, e tutte le facoltà di cui è capace l'anima umana agiscono in pari modo pro e contro. Tutto ciò interessa da vicino la pedagogia morale e la morale medesima. Come nella vera medicina, chi è in grado di meglio curarsi è chi meglio si conosce. Onde la profonda sapienza del detto antico: *Nosce te ipsum.* Noi potremmo essere di noi stessi i migliori educatori morali, se fossimo per altro meno indulgenti e meno remissivi verso di noi stessi.

» nous nous reprochons le plus sont celles que l'opinion condamne, » et que nous nous reprochons rarement celles qu'elle ne condamne » pas. On ne peut pas nier qu'en effet l'opinion change quelquefois » en crimes des fautes légères, et qu'elle exagère le remords ». Cousin: *Cours d'histoire de la Philosophie morale au dix-huitième siècle.* — Bruxelles, 1841. Première Partie, pag. 180.

La coscienza morale può considerarsi da ultimo come un bisogno: il bisogno morale per eccellenza. In ogni uomo degno di tal nome esiste la vita morale. E un uomo che la conosca ha bisogno sopratutto di essere in pace colla sua coscienza. Questa insorge contro il male e s'appaga col bene. Può nell'insurrezione anche esagerare, come troppo spesso per contro esagera nell'acquiescenza. Può del pari inorgoglirsi eccessivamente del bene, come può anche in taluni casi farne troppo piccolo caso. È disinteressata, nel senso che è il supremo interesse del bene, del bene soltanto e di null'altro.

Quando ci adoperiamo di proposito a far tacere i rimorsi, non è la coscienza morale che agisce in noi. Quando anche, col fine di evitarci ogni perturbazione, evitiamo le occasioni di pentimento e di rimorso, non è ancora la coscienza morale che agisce in noi. Ella non agisce se non nel solo interesse morale.

In quanto la coscienza è un senso naturale, le ripugna quanto è contrario a natura; in quanto è senso sociale di ciò che è conveniente e onorevole, le ripugna ciò che le si presenta come sconveniente e disonorevole; in quanto è intelligenza e amore di verità le ripugna la menzogna; in quanto è una specie di estetico amore di tutto ciò che è grande, nobile e bello, le ripugna quanto è meschino, vile, brutto. Ma queste sono tutt'al più le forme sussidiarie della coscienza etica, poichè solo in quanto essa è supremo amore della bontà, le ripugna tutto ciò che non è buono. Essa non si appaga che di buoni pensieri, buone parole, buone opere (Zoroastro). E per contro è turbata profondamente ogni volta che si ridesta di fronte a un cattivo pensiero, a una cattiva parola, a una cattiva azione.

Essa è imperativa e categorica. Trova la sua espressione nella formola: « Io non devo pensare, parlare, agire come faccio o come ho fatto ». È tutt'altro da questo senso quello che tuttavia può essere opportunamente considerato come un valido ausiliario della coscienza morale e che s'esprime nell'orgogliosa formola: « Questo pensiero, questa parola, questa azione non sono degni di me ». Nè quello che s'ispira all'amore della propria tranquillità, nè quello che all'altrui

riputazione o al così detto puntiglio o punto d'onore, o al proprio vantaggio, o piacere, od altro. No: la coscienza morale pura solo si preoccupa del fatto in sè, che tal pensiero, tale parola, tale azione sono cattivi per sè stessi; ciòche vuol dire cattivi moralmente, cattivi perchè lesivi di bisogni riconosciuti come legittimi non dall'opinione mutevole, ma da quel tanto che ognuno possiede della scienza morale. Questo pensiero è cattivo, perchè offende la verità, perchè è un tradimento, perchè, espresso, farebbe male a qualcuno, o torto: questa parola è cattiva, perchè menzognera e capziosa, perchè promette più che non possa seguire in realtà, perchè fa pensare ciò che non è o non deve essere, pur potendo. È una lusinga, una calunnia. Questa azione è indegna, vile, delittuosa.

E ciò indipendentemente dal senso di terrore che ci ispira il solo pensare, quale vergogna ci coprirebbe dato che quel pensiero, quella parola, quell'azione fossero a tutti note.

Non c'è questo intimo senso in noi, così distinto e specifico? Lo attestino i lettori. È frutto dell'educazione e dell'ambiente? Sia pure. Ma non è ancor frutto d'una ferrea legge oggettiva; cioè degli stessi rapporti morali?

Perchè tal pensiero, tale parola, tale azione sono cattivi? Perchè suppongono in te, ad es., una libertà cui hai rinunciato liberamente e di proposito, unendo la tua a un'altra sorte. Che cosa di più oggettivo di tutto ciò? Se l'uomo fosse un unico *essere* potrebbe forse fare a meno della coscienza; ma neppure, poichè esso stesso si scinde in più esseri e può pensare, parlare, agire in suo danno.

La coscienza morale non è dunque punto da confondere con la morbosa eccitabilità di coloro che ad ogni istante si creano uno scrupolo ridicolo, o si tormentano con pentimenti inefficaci; la coscienza morale, che vuol essere quanto più è possibile vicina al suo ideale, è un miracolo di equilibrio di svariatissime facoltà. Ci vuole senso della misura, proporzione tra la causa e l'effetto (1), rispondenza tra il dolore

(1) Un medico intelligente mi definiva un giorno la nevrastenia con queste parole: « è una sproporzione fra l'entità delle cause e la qualità delle reazioni che provocano in un dato organismo ».

provato e a dir così la sua efficacia didattica; bisogna contemperarvi l'amor di sè con l'amore altrui, il reale e l'ideale.

108. — Il bene nella soddisfazione dei bisogni impropri. — Sin qui noi abbiamo considerato i bisogni propri dell'individuo, ma abbiamo anche visto che ve ne sono di impropri: quelli che l'uomo fa suoi, per simpatia, facendo propri gli altrui piaceri e gli altrui dolori; quelli di cui nell'esercizio della pratica azione per necessità di cose egli deve tener conto; quelli ancora che fa suoi conoscendoli, anzi riconoscendoli, sia pure indifferentemente, come legittimi e giusti. Giacchè insomma anche l'altruismo è fatto di testa, di cuore, di volontà.

Tra i bisogni che l'uomo fa suoi vi sono anzitutto quelli degli altri uomini, poi quelli degli animali, quelli delle piante e, per estensione, le esigenze tutte dell'universo.

Tra i bisogni dei nostri simili vi sono anzitutto i doveri di umanità verso l'infanzia, come abbiamo già visto, e verso tutti quegli adulti che, deboli e deficienti, restan pur sempre bambini, verso i sani e gli ammalati, verso la vecchiaia.

I bisogni dei nostri simili sono in generale simili ai nostri; tutti i bisogni, che siamo venuti enumerando come propri dell'individuo costituiscono adunque altrettanti doveri verso gli individui, doveri di carità e di giustizia. Noi siamo tenuti a dare altrui quanto a noi medesimi occorre; la carità è infinita; non solo pane, ma stima, gioia, piacere, sapere, virtù, tutto dobbiamo comunicare coi nostri simili. E quanto più il dono è spontaneo, e perde del suo carattere di dono, ma è vera comunione, tanto più è bello e gentile. La carità non umilia, se è vera carità. Gli è che per solito anche quella dei Cristiani non è vera carità. Questa già non consiste nel donare, nè tanto meno nel dono, ma nella simpatia, con cui facciamo nostri i bisogni altrui. La carità è nel cuore; e la più grande elemosina è quella dell'affetto, della pietà, della solidarietà intima, vera e sincera. Questa carità non umilia, ma eleva chi la riceve e chi la fa.

Noi abbiamo in genere considerato i bisogni fisiologici dell'uomo sano, ma ci sono ancora i bisogni degli amma-

lati. Ciò che è patologico è immorale? Non sempre. La natura stessa provvede ad acuire la sensibilità degli altri organi in chi è privo, ad esempio, della vista; l'arte imita in ciò la natura, curando i mali, inventando nuovi modi di donare ciò di cui l'ammalato è privo, o di supplirvi ingegnosamente. Gli ammalati, i deformi, i disgraziati di ogni specie hanno bisogni speciali fisici e morali; ve ne ha di legittimi e di illegittimi, come sempre, di giusti e di ingiusti, di morali e di immorali. Si devono scegliere e soddisfare ampiamente quelli buoni, cancellare, spegnere con cautela e con arte quelli cattivi.

Gli ospedali, le cliniche, le case di salute, i manicomi, i sanatori di vario genere non sono cose ottime? E perchè sono tali, se non perchè rispondono ad un reale bisogno? (1).

109 — **Il bene nelle relazioni dell'uomo cogli animali, e in genere cogli altri esseri.** — Consideriamo ora un po' i bisogni degli animali. È vero che la morale non ha i suoi limiti nell'uomo, ma di là dai confini della pura umanità, si allarga alle relazioni cogli altri esseri? Noi crediamo di sì.

È, per es., in nostro assoluto potere la vita degli animali? Noi crediamo di no. Vorremmo noi perciò giungere alle esagerazioni del rigoroso vegetarianismo? Ci pare che sia possibile una regola di condotta anche in questo. Non si deve uccidere senza ragione. Le ragioni possono essere diverse: anzitutto la nostra propria conservazione: anche, entro certi limiti, il diletto nostro. Non partecipiamo affatto

(1) Anche in questo campo molto s'è fatto, ma molto c'è da fare. Conosco, ad es., una pia Casa ove si raccolgono i convalescenti. Il concetto ispiratore è nobilissimo; la pratica esecuzione lascia qualcosa a desiderare. Una povera fanciulla, ridotta da una gastro-enterite in fin di vita, vi fu raccolta. Entrando nel cortile, esclamò con gioia: « oh il bel sole! », ma alla sua richiesta di fermarvisi, le fu risposto con un sacro orrore del sole. Al mattino, mentre le avrebbe fatto tanto bene riposare le ossa (non aveva quasi altro) nel tepore del letto, le toccava d'alzarsi per tempo e andarsi a inginocchiare in chiesa, ove era un freddo intenso. La colazione di caffè e latte bisognava sapersela guadagnare, dicevano. Se questa è carità, lascio pensare al lettore.

all'orrore di Tolstoi per la caccia. La caccia nei nostri paesi è spesso innocente ed è un esercizio così salutare e virile, il quale riunisce tanti vantaggi, che non sapremmo condannarlo irremissibilmente. Essa avvicina l'uomo alla natura; è raro che i cacciatori non sentano a loro modo una tal quale poesia della natura; avvezza al caldo e al freddo e alle intemperie, a sopportare la fame e la sete, fortifica, distrae dai pensieri cattivi, e dalle compagnie peggiori, e per la gioventù è miglior cosa la caccia che il bigliardo o il ridotto da giuoco. Ma abbiam detto, entro certi limiti, che escludono la crudeltà o almeno la attenuano. Può anche esserci una ragione scientifica: la ragione dell'ornitologo, ad esempio.

Lascieremo noi mancare il necessario specialmente agli animali che ci servono fedelmente o che teniamo per nostro piacere? Li costringeremo a lavori superiori alle loro forze, mal nutrendoli e peggio trattandoli? La crudeltà verso le bestie è indizio di cattivo animo; e chi è crudele con esse non di rado è violento e crudele cogli uomini.

Il concetto curioso, che gli animali non hanno l'anima o non l'hanno come la nostra, ha potuto persino giustificare la crudeltà verso le bestie. Sappiamo d'un prete, istitutore in una casa clericale, che vedendo i bambini affidati alle sue cure compiacersi di giuochi crudeli con ogni sorta di animali, diceva: Non importa, sono bestie. Tuttavia non conviene esagerare. L'esagerazione suscita il riso e nuoce alla buona causa.

I codici hanno articoli per colpire gli atti di crudeltà anche contro le bestie. Essi sono infatti condannabili per due ragioni: 1° perchè ledono i bisogni degli animali medesimi, che, se non hanno veri e propri diritti giuridicamente riconosciuti, non avendo giuridica personalità, non hanno però meno diritto in genere ad essere rispettati. Il Rosmini diceva: « Rispetta l'essere nell'ordine suo ». La religione può dire: « Sono creature del Signore anch'esse ». La morale indipendente insegna ad ogni modo: Hanno bisogni come noi, beni e mali, piaceri e dolori come noi: perchè far loro del male, senza una ragione che lo giustifichi, vale a dire, senza che ciò ci procuri un bene gerar-

chicamente superiore? — 2° perchè abbassano chi fa questa sorta di atti; gli tolgono l'umanità, lo pongono al di sotto della bestia medesima.

Ma vi sono animali utili, innocui e nocivi. Non sarà lecito distruggere questi ultimi o uccidere quelli la cui morte ci è utile? Certo che sì. Non è però necessario farli inutilmente soffrire.

Ragionamenti non profondamente dissimili si possono tenere riguardo alle piante.

In genere lo spirito di distruzione, senza uno scopo edificativo, è immorale. E questa considerazione si può estendere anche alle cose prive di vita. Insomma la solidarietà umana si può estendere a tutta l'esistenza.

110. — **Ancora del diritto alla vita.** — Tutti questi bisogni di un ordine superiore, di cui abbiamo recato alcuni esempi, si riassumono, come già quelli dell'ordine inferiore, nel diritto alla vita; senonchè, mentre allora trattavasi della vita inferiore animale, qui trattasi ora della vita superiore umana. È delitto non certo minore, anzi maggiore, privarne l'uomo. Chi uccide commette doppio delitto perchè uccide l'animale e l'uomo. Ma chi anche uccide solo l'individuo morale commette un più feroce delitto: l'omicidio morale è men raro di quanto si creda e non meno feroce dell'omicidio reale.

Uccidere si può colla calunnia, col tradimento: ci uccide moralmente chi ci toglie l'onore, chi ci toglie la pace, chi ci toglie la vita morale, sotto qualsiasi forma essa si presenti.

Chi non uccide, ferisce tuttavia. E le ferite morali non sono meno dolorose di quelle fisiche: ve n'ha di insanabili.

V'è dunque il bisogno di agguerrire l' individuo anche moralmente, acciocchè non possa venir ferita od uccisa anche la sua anima; e v'ha un precetto assai più necessario di quello, in cui si può racchiudere il dovere di vivere la vita fisica, ed è quello in cui si può per contro raccogliere il dovere di vivere la vita morale.

Tali sono i bisogni dell'individuo considerato in sè. Propri ed impropri, inferiori e superiori, costituiscono altrettanti diritti, cui corrispondono altrettanti doveri:

1° dell'individuo verso di sè medesimo;
2° dell'individuo verso l'individuo;
3° della società verso l'individuo.

Ma questi bisogni si subordinano gli uni agli altri: e può nascere così un conflitto di doveri. La teoria generica non può dare alcuna regola di giudizio pei casi particolari, poichè questo è il campo dell'arte morale. Del resto sul terreno della pratica si riconosce il criterio sicuro, la innata gentilezza morale o per meglio dire la coscienza bene educata. Come non è oro tutto ciò che luce, « così non è bene tutto ciò che sembra tale ». Non è vero che il fine giustifichi il mezzo, poichè il mezzo per sè ributtante spesso ci fa perdere di vista il fine conseguibile. Le intenzioni in cui risiede propriamente il carattere morale delle azioni sono recondite e il regno della morale è il foro interiore.

È certamente innegabile l'influsso dell'opinione altrui sulla stessa opinione che nel nostro foro interiore ci facciamo di noi stessi, come mostra un bel racconto di nordico autore (1); ma non è lecito credere sul serio che non ci si faccia la luce mai, nel nostro interno, sullo stato vero della nostra anima. Spesso ci accade nel sentirci lodare di arrossire internamente e viceversa di sentirci più fieri e sicuri nel biasimo.

(1) Cfr. Johan Bojer: *La potenza della menzogna*. — Milano, Treves, 1907.

III.

Il bene nella vita sociale.

111. — **Origini della società.** — Noi abbiamo sin qui volontariamente fatto astrazione dall'idea sociale, per quanto almeno ci è stato possibile. Enumerando alcuni fra i più importanti bisogni dell'individuo, pur considerandolo in se stesso, abbiamo dovuto riconoscere che a quei bisogni corrispondono, oltre che i doveri che egli ha verso di se medesimo, anche quelli che gli altri hanno verso di lui; e più d'una volta abbiamo dovuto far allusione non solo ai doveri degli individui verso gli individui, ma a quelli che ha verso di essi la società intera, come ai doveri che verso la società hanno gli individui.

È tempo che esaminiamo ora quei bisogni che la società ha creati, per vedere se anche nel campo sociale si verifica la legge che vogliamo dimostrare.

Come è nata la società? Noi crediamo che una simile questione esorbiti dai limiti della storia: la società è, prima che un fatto storico, un fatto naturale. Isolare nell'individuo ciò che potrebbe esistere indipendentemente dalla società, è certo molto difficile, per non dire che è addirittura impossibile. L'uomo è l'animale sociale per eccellenza. Non mancano del resto esempi di società fra gli animali. La società umana è dunque prima un fatto che un'idea ed è prima opera dell'inconscio. Tuttavia anche come fatto essa già differisce dalle società animali; in questo, che, quantunque determinata dallo stesso istinto o bisogno, dà luogo a più complicate formazioni, come più complicati sono i bisogni stessi per soddisfare i quali l'uomo sentì quello, supremo, di consociarsi.

Per noi adunque, la società non ripete la sua prima origine da un'idea, ma da un fatto, da una necessità reale, dal bisogno specifico di consociarsi.

Una simile necessità doveva scaturire da più fonti, anzitutto dai bisogni stessi fondamentali dell' esistenza e poi via via da tutti i bisogni dell'individuo. Vedremo che tutti i bisogni umani possono assumere il carattere sociale.

112. — **Importanza dei bisogni fondamentali nello sviluppo sociale.** — Quali erano questi fondamentali bisogni?

1° Quello della sussistenza;

2° Quello della riproduzione;

3° Quello della sicurezza (1).

Primo, quello della sussistenza cioè della nutrizione. L'uomo primitivo si cibava di caccia, di pesca, di radici, di frutti. Ora è in questo quasi inseparabile l'opera individuale dall'opera collettiva.

Per cacciare in certi paesi certi animali, come ad esempio gli elefanti, non poteva bastare un uomo solo. Occorrevano all'incontro più uomini, a scavare una fossa, a coprirla di frasche, a cogliervi l'animale in trappola, a finirlo a colpi di freccia o di lancia, se pure non ve lo si lasciava morire di fame, a spartirlo e trarre profitto delle sue carni, dell'avorio delle sue zanne, del grasso, delle ossa. Ed ecco sorgere dalla necessità del lavoro una prima forma di associazione.

Del resto la prima invenzione umana, utile allo scopo della caccia, è un fatto sociale. Chi primo concepì l'idea

---

(1) DUPONT di Nemours distingue così i *Bisogni naturali dell'uomo*:

NECESSITÀ.	BISOGNI.
1. La sussistenza.	4. Il vestimento.
2. Il riposo che implica il bisogno della sicurezza.	5. L'istruzione per perfezionare l'industria, e per impiegare la forza secondo il genere dei beni che si presentano o si ricusano ai nostri bisogni.
3. La perpetuità della specie.	

(Cfr. *Biblioteca dell'Economista*. — Torino, Pomba, 1850. Serie I, vol. I, pag. 438).

di servirsi dell'elasticità di un arco per lanciare freccie dalla punta di selce, non avrebbe potuto tener per sè la sua invenzione, neanche se avesse voluto. Egli fu subito imitato (1); e diventò suo malgrado maestro agli uomini. L'educazione è antica come l'umanità e non meno della società è in origine un fatto naturale. L'istinto buono di miglioramento è tale che ogni utile invenzione è, in un tempo più o meno lungo, accettata, sfruttata.

Lo stesso si dica dell'invenzione dell'amo e della rete. Ma anche dalla ricerca delle radici e dei frutti gli uomini erano tratti ad avvicinarsi, a imparare gli uni dagli altri, a gettarsi avidamente su ciò che altri aveva trovato buono; nè più nè meno di quello che accade fra gli animali.

Anzi non solo era naturale che gli uomini si associassero agli uomini in quest'opera di ricerca del cibo, della caccia e della pesca, ma ancora era naturale che gli uomini si associassero gli animali.

Ma un secondo istinto fortissimo doveva contemporaneamente avvicinare gli uomini: l'istinto di riproduzione, istinto sociale per eccellenza, attrazione vivissima dell'uno verso l'altro sesso, fonte principale dell'amore sessuale e degli affetti che ne derivano o vi si aggregano. Se è vero che alla primitiva individuale caccia alla femmina seguisse mai, dopo l'appagamento furioso dei sensi, l'abbandono, dovette giungere, anche qui, un momento in cui, come si verifica del resto fra gli animali superiori, si costituì, più o meno temporanea, la primitiva famiglia: vera associazione fra i due sessi pel bene della prole; e vera consacrazione del principio sociale. Ma le famiglie non rimasero isolate, si unirono alla lor volta, ed ecco nascere le prime consociazioni umane.

Tutti i bisogni umani dovevano del resto tendere allo stesso fine. Il problema della difesa era meglio risolto collettivamente che individualmente, giacchè l'unione fa la forza. E la necessità di agguerrirsi contro i possibili nemici dovette, tra le altre, determinare le prime tribù a ordinarsi militarmente.

---

(1) Cfr. G. Tarde: *Les lois de l'Imitation*. — Paris, Alcan, 1895.

113. — I bisogni superiori e l'esistenza d'una legge morale. — Nè solo le necessità materiali dell'esistenza fisiologica dovevano spingere l'uomo alla vita sociale; ma la società stessa rispondeva ai bisogni di ordine superiore. L'uomo è davvero l'animale socievole per eccellenza; ricerca spontaneamente il suo simile, ha bisogno di simpatia e d'amore, pone affezione alle persone e alle cose che lo circondano, ha bisogno di scambiare con altri le sue impressioni, di unirsi altrui nei suoi odii e nei suoi amori, di dividere con altri le sue gioie e i suoi dolori, di confrontare le idee sue colle altrui, di riscuotere l'altrui plauso (1).

La società nacque, obbedendo ad una necessità puramente naturale, ma alla necessità naturale tien dietro quella morale. La coscienza ha tosto fatta sua quella necessità, riconoscendola ed accettandola liberamente. Con questo riconoscimento, pare a noi, si entra nella storia.

Questo riconoscimento fu prima mistico e religioso, nell'unità dell'indistinto primitivo.

Riconobbero primamente questa legge coloro che primi si riunirono a coltivare la terra e ad economizzarne i frutti, anzichè vagare per le foreste o lungo i fiumi per cibarsi di caccia o di pesca, coloro che primi accettarono una regola d'amore, in luogo della ferina promiscuità primitiva, coloro che riconobbero una disciplina ed un capo.

A mano a mano che l'uomo si fece sempre più conscio di quel bisogno naturale, e lo fece sempre più suo, uniformandosi consapevolmente e civilmente ad una legge superiore ai suoi sentimenti ed istinti individuali, progredirono la società e la civiltà. L'evoluzione della civiltà è in relazione col progredito riconoscimento di una legge sociale e morale per eccellenza. Quanto più nel bisogno noi riconosciamo il diritto, quanto più cresce la santificazione dei bisogni, la cui soddisfazione può essere, a volta a volta, economicamente utile, igienicamente sana, militar-

(1) È questo veramente l'« appetitus societatis » di Hugo de Groot. Cfr. Höffding: *Storia della filosofia moderna*. — Bocca, 1906, vol. I, pag. 51.

mente valida, politicamente savia, giuridicamente giusta, moralmente buona, tanto più si eleva, secondo il nostro modo di vedere, il concetto che ci formiamo della società. E lo stesso ideale moderno, così vivamente vagheggiato, di una società in tutto migliore della presente ne è una prova. I sognatori d'un avvenire radioso in cui tutti i diritti siano consacrati e conciliati in una felice unione di benessere e di giustizia, anche se ripudiano in teoria il concetto religioso, fanno in pratica del loro stesso socialismo una nobilissima religione. Essi vogliono attuate le più nobili aspirazioni dell'uomo, appagato il suo profondo senso di giustizia, fatto reale un ideale di uguaglianza e di perfezione; e che cosa è ciò se non la credenza religiosa, in fondo, che il mondo può essere retto da una suprema legge morale?

114. — **I vari sistemi sociali e la filosofia della storia.** — Se la società è un fatto naturale, che esce dai regni dell'inconscio, sembra inutile domandarsi se essa sia un bene o un male. È un bene ad ogni modo poichè risponde a un bisogno.

Ma a quel bisogno una data società può rispondere più o men bene; e su questo terreno si trasporta ben presto la discussione del problema sociale. Vale a dire se, come pare, su la società in genere è impossibile pronunciare alcun giudizio morale, non così di ogni particolare assetto sociale.

La società infatti è un sistema; *ora dato un sistema, sono dati tutti gli altri* (1). E si possono accostare più o meno all'ideale sociale.

Il problema sociale è stato diversamente risoluto, a seconda delle varie epoche della storia, e nei vari luoghi. Ancora adesso vi sono paesi in cui la società umana è retta da leggi diverse dalle nostre. Quale è il sistema migliore? Quale l'ideale che ci deve servire di termine di confronto?

(1) « La società passa da un sistema a tutti i sistemi possibili ». FERRARI: *Filosofia della Rivoluzione*, pag. 350.

Quale, in altri termini, la migliore enunciazione del problema e la sua migliore soluzione? E si può forse enunciarlo e risolverlo un simile problema? Ne è mai possibile una soluzione?

È questo il massimo problema della storia: sapere se nella vita storica delle umane società sia stato e sia per conseguenza ancora possibile un progresso, e in quale senso, in quale direzione ne sia, se mai, tracciato il cammino. Non è questo il compito della filosofia della storia? Un progresso pare innegabile, ma vario ed unilaterale: progresso igienico, economico, politico, giuridico, artistico, scientifico. Ma dov'è l'unità morale desiderata?

A questo studio dovrebbe servire di base lo studio della storia morale dell'uman genere, non già nelle dottrine dei filosofi, ma nella pratica delle azioni: studio intricato e difficile, non peranco tentato su larghe basi. A un tale studio, nella ideale ripartizione che noi abbiamo fatta (cfr. pag. 22) del nostro problema e del nostro lavoro, era riservata una parte speciale: la III^a. Dopo la considerazione dell'oggetto della morale (Agatologia), dopo la considerazione del soggetto (Psicologia morale), resta infatti la considerazione del fatto morale in sè (La moralità), guardata come un organismo a parte, che vive nella vita sociale e storica dell'umanità (Sociologia).

Noi non possiamo pretendere qui neppure di tentare un abbozzo di un simile studio; ma unicamente dobbiamo continuare la applicazione della nostra particolare dottrina agatologica ai problemi della vita collettiva.

115. — **Il problema sociale.** — Risolvere, comunque, il problema sociale vuol dire determinare il rapporto o i rapporti fra l'individuo e la società, cioè fra il bene individuale e il bene collettivo, fra i bisogni e i diritti dell'individuo e i bisogni e i diritti della società.

Ma che cosa si ha da intendere propriamente per società? La società è un genere, e come tale non ha un' esistenza materiale, se non nel novero di tutti gli individui che la compongono. Ma ha bensì un'esistenza morale, non meno reale, vera ed effettiva. È un'idea: l'idea sociale.

Quest'idea si incarna talora nei reggitori dei popoli, nei riformatori politici o religiosi, si concreta nelle leggi, vive anche nelle semplici consuetudini e costumanze nazionali, si confonde talora col pregiudizio o colla moda (1); prende questa o quella forma.

Ma non è in fondo nulla di ciò che appare; non è semplicemente il Governo che ha vita effimera e passeggera, rappresentato da uomini che non sono sempre alla loro volta rappresentativi; non si riduce nemmeno allo Stato, che pur rappresenta per solito la nazione: ma è qualcosa di più e di diverso. È l'ideale del bene, ma non solo del bene presente, nostro, nazionale, ma del bene futuro, umano, universale: è la solidarietà con tutto il nostro prossimo, passato, presente e futuro: l'umanità che è in noi.

Così l'idea sociale ci unisce e ci divide: ci unisce a tutti gli umani e in noi medesimi crea due esseri: la persona privata e la pubblica, il particolare e l'universale, l'idea personale e l'idea sociale, tra le quali può benissimo sorgere il conflitto.

Ora dalla risoluzione di questo problema nascono i vari sistemi sociali.

Se ai bisogni dell'individuo di fronte a quelli sociali date la prevalenza, avete l'individualismo: se per contro esagerate l'importanza dei bisogni sociali, il socialismo. Spinti agli estremi questi due sistemi opposti ed egualmente impossibili conducono l'uno alla negazione stessa della società, e l'altro alla negazione dell'individuo. Ma v'ha una terza via, quella che ha effettivamente seguita l'umanità nella sua storia, lontana del pari, ma non sempre egualmente lontana, delle due estreme esagerazioni. La via tenuta è quella di conciliare quanto più è possibile armonicamente i bisogni sociali e gli individuali.

---

(1) Il Balfour nota nel suo libro *Le basi della fede* (Bari, Laterza, 1906) l'importanza della moda come una certa « tendenza alla armonia » che però, « sebbene, abbia parte importante nella condotta » generale della vita sociale, non ha in sè alcun elemento di per- » manenza, tanto che con la voce *moda* s'indica il tipo vero della mu- » tabilità » (pag. 302).

Quanto più è perfetta ed armonica questa conciliazione, tanto è più perfetto un sistema sociale.

116. — Il principio sociale è principio morale. — La società, ponendo dei rapporti fra individuo e individuo e fra gli individui e la società stessa, crea bisogni nuovi, e anzitutto la suprema necessità d'una formola che regoli i rapporti fra gli uomini, di quella dantesca proporzione, mantenuta la quale, è conservata la società, distrutta la quale, la società si corrompe.

Forse questo concetto ha potuto indurre il filosofo a considerare il fatto giuridico come il fatto sociale per eccellenza.

Ma la verità è che quella dantesca proporzione non è data solo dal diritto; ma è essa medesima la norma del diritto. È la legge stessa cui deve obbedire la società se vuol vivere.

Ora il concetto di legge è anteriore a quello di diritto. E la legge morale è la continuazione della legge naturale.

La legge è in natura. Anzi si potrebbe dire: natura è legge. I fenomeni di natura si svolgono tutti secondo una norma, una formola, una regola, infine una legge.

Certo le leggi di natura sono molte; ed anche si intrecciano, si intralciano e si elidono, talora, a vicenda (1); certo ogni fatto accade in virtù di una qualche legge e si potrebbe dir perciò *naturale* e a questa stregua si può giustificare in natura la legge e l'infrazione; ma esiste pure una certa misteriosa *unità*, rispetto alla quale noi giudichiamo dei rapporti che corrono fra le cose e li possiamo distinguere in *naturali* e *non naturali* in ben altro senso della parola, cioè conformi o meno alla supposta finalità della natura. Quest'unità non è una somma di leggi, ma una loro armonia superiore, in virtù della quale ad es. è assicurata la esistenza a tanta varietà di esseri in lotta fra loro, in virtù della quale si spera nel progresso, in quel moto ascendente dell'umanità, che, negato mille volte, rimane però sempre ancora la fede costante dell'umanità.

---

(1) Cfr. il mio saggio sul Volney.

L'unità della legge ci sembra chiarita da questa formola: la legge è il rapporto dei rapporti. È dessa un fatto naturale, casuale o volontario e sopranaturale? È dessa un'armonia che si stabilisce lì per lì, una risultante fisica che si perpetua e si cristallizza o un'armonia voluta, finale? La legge è il rapporto dei rapporti. Ma i rapporti primi, le prime necessità degli esseri, le tendenze, i bisogni intimi loro sono essi stessi casuali?

Che vogliamo noi dire con tutto ciò? Vogliamo anzitutto mostrare quanto il problema sociale per eccellenza, cioè il problema della legge, è intimamente connesso col problema filosofico e religioso. Sia che si concepisca la *legge* come una superiore necessità, sia che la si concepisca come una necessità naturale, il riconoscimento di tale necessità per parte dell'uomo e il suo inchinarvisi ha qualche cosa di religioso: è in fondo un accettare la superiorità di qualche cosa su di noi, sia pure della natura casuale, caotica; è un riconoscere la nostra inferiorità, e un sottomettersi volentieri a un potere diverso dalle capricciose suggestioni del piacere e del dolore.

Ma di ciò si dirà altrove.

117. — **Esame dei rapporti sociali.** — I rapporti sociali si riducono in fondo alle seguenti categorie:

I. bisogni dell'individuo di fronte all'individuo;

II. bisogni dell'individuo di fronte alla società intera;

III. bisogni della società di fronte all'individuo;

IV. bisogni di una società di fronte a un'altra;

V. e bisogni di tutte le società di fronte all'intera umanità presente e avvenire.

Non si possono dare, ci sembra, altre combinazioni.

S'intende che queste distinzioni sono correlative; talora converrà intendere per individuo anche un gruppo intero di individui di fronte a un gruppo superiore; un ente morale di fronte allo stato; come d'altra parte può assumere il nome e l'importanza di società ogni gruppo di individui di fronte a un gruppo minore o all'individuo solo.

I bisogni dell'individuo possono venire riconosciuti e soddisfatti dall'individuo in varie maniere: per semplice bontà,

per motivi passionali, interessatamente o disinteressatamente, per pura cortesia, per abitudine, in omaggio alla moda, legalmente, moralmente. Un bisogno conosciuto legalmente diventa un diritto positivo. Il riconoscimento dei bisogni individuali per parte degli individui sotto questo rispetto dà luogo al *diritto privato*; ma può trovare sotto altri rispetti la sua sanzione anche fuori del codice, sia pure nel solo Galateo o in una qualche norma di condotta morale.

Il riconoscimento legale dei bisogni dell' individuo per parte della società (rappresentata, ad es., dallo Stato) e quello delle necessità sociali per parte dell' individuo costituiscono *il diritto pubblico*. Ma anche lo Stato verso i suoi dipendenti e questi verso quello possono usare forme ispirate alla pura cortesia, e, lungi dal vivere fra di loro in semplice rapporto legale, possono genialmente cooperare in una nobile armonia di intenti morali, sentendo *doveri* diversi da quelli semplicemente contrattuali.

Se c'è cosa dolorosa nell'attuale spirito di rivendicazione dei propri diritti, è il graduale scomparire di tutto ciò che è volontariamente benevolo, d'ogni spontaneità di iniziativa affettuosa, di ogni poesia di bontà e di giustizia.

Il riconoscimento positivo e legale dei bisogni reciproci fra varie società (Stati) e dei bisogni che legano queste all'intero ideale umano, e delle necessità umane medesime costituisce il *diritto delle genti*. Ma questo riconoscimento ancora può essere, oltre che giuridico, semplicemente umano e *morale*.

118. — **L'idea sociale per eccellenza non è l'idea giuridica.** — L'idea sociale per eccellenza non è quindi quella del diritto positivo. Per quanto questo progredendo allarghi sempre più la sua sfera, non potrà mai assorbire ogni specie di rapporto fra gli uomini e fra questi e l'ideale; nè sarebbe desiderabile. Il diritto non tien conto delle intenzioni, il diritto rappresenta sempre una sorta di coercizione (1). Il progresso morale oltrepassa naturalmente i limiti del diritto positivo.

(1) Cfr. KANT: *Introduzione alla Metafisica dei costumi nella traduzione del Tissot* (*Principes métaphysiques du Droit.* — Paris, Ladrange, 1853, pag. 24 e pag. 44).

Ogni bisogno riconosciuto dalla legge positiva è un diritto positivo. Ma vi sono i diritti naturali, che *si devono* riconoscere indipendentemente dal fatto se siano o no riconosciuti da questa o quella legge.

Inoltre assumono il nome di diritti per solito solo i bisogni maggiori e più importanti; non dunque tutti i bisogni indifferentemente. Nessuno accampa il diritto di essere ringraziato di una finezza, eppure esistono doveri di « cortesia » fra uomo e uomo e persino fra gli individui e gli enti collettivi e viceversa. La sanzione è data talora dalle usanze o dalle regole del Galateo. Inoltre il diritto ha carattere negativo (1): difende quei bisogni, la cui soddisfazione potrebbe essere *impedita*. Sono diritti positivi quelli che possono venir *lesi* e sono perciò tutelati dalla legge. Non si ha per es. diritto alla carità, bensì alla vita. La legge vera che regola la società non è dunque soltanto quella scritta nei codici e che trova la sua sanzione nei tribunali, nè quella che potrebbe trovarvi un giorno la sua sanzione.

Accanto alla legge vera e propria sorsero nel passato i codici sussidiari, come quello cavalleresco, e come le regole del Galateo, le tradizioni e le consuetudini, le prescrizioni della moda istessa, in cui non è fuor di proposito il rilevare, come fa il Balfour, la caratteristica tendenza all'armonia. (Cfr. pag. 193).

E durerà anche nell'avvenire una regola antica non fondata soltanto su un concetto negativo, come quello del diritto, ma su una legge positiva d'amore e di giustizia, cioè la legge morale rediviva.

119. — **La giustizia è una conseguenza naturale della società.** — Costituendosi la società certo vuol vivere e fiorire; ma la sua vita e il suo fiorire dipendono

---

(1) Cfr. Ferrari: op. cit. pag. 137: « Il diritto è dunque una difesa, » esso è dunque negativo. Io non ho diritto a veruna azione positiva, » non posso reclamare soccorso, nè carità, nè amore; non posso chie- » dervi di essere morale, sincero, riconoscente; ho solo il diritto di » difendermi... ecc... ».

dalla sorta di conciliazione ch'essa saprà raggiungere dei *bisogni* dei consociati.

I bisogni fondamentali, benchè in varia misura, sono in fondo, di natura loro, uguali in tutti gli uomini. A questa uguaglianza di natura corrisponde negli uomini il concetto di equità; in virtù della quale, si direbbe, gli uomini hanno tutti diritto alla stessa parte di bene. E questo, noi crediamo, gli uomini lo sentono sempre, in ogni tempo, benchè più o men chiaramente.

Gli uomini si sentono eguali e aspirano perciò agli stessi beni fondamentali. E forse un tempo erano più eguali di ora, e i beni agognabili erano anche in numero minore. La natura stessa che ci ha fatti eguali ci ha anche fatti diseguali, e la evoluzione storica anch'essa ora diminuì ora accrebbe le differenze.

Le società umane furono, sono e forse saranno sempre *giuste* solo relativamente, poichè il concetto stesso della giustizia, come quello di bontà, non può essere che relativo. Gli uomini sono in certo modo uguali e il sentimento di giustizia proclama perciò il diritto di eguaglianza. Sono anche diseguali. Ora quali diseguaglianze sono legittime e giustificano un diverso trattamento?

120. — **Complessità del problema sociale.** — Il problema sociale è complesso. La società intera ha in fondo altrettanti bisogni quanti ne ha l'individuo più evoluto. E questi bisogni sono in fondo gli stessi. Il problema consiste nel soddisfarli per modo che si mantenga tra l'individuo e la società quel rapporto, che, abbiamo visto, assicura il bene dell'uno col fiorire dell'altra.

La società ha bisogno non meno dell'individuo, di salute fisica, di benessere materiale, di sicurezza, di sostenere e perpetuare la propria esistenza, di potere svolgere indefinitamente tutte le iniziate imprese e conquiste, ed ha perciò sopra ogni cosa bisogno di conservare e rafforzare il culto d'ogni nobile ideale: della verità, della bellezza, della moralità, della giustizia.

Come può nascere allora il conflitto tra i diritti e i bisogni dell'individuo e i fini della società?

Può nascere per varie ragioni: per errore di sistema o di forma; quando la società chiede troppo o l'individuo più non riconosce alcun giusto limite alla sua libera azione, e si fa ribelle ad ogni legge ragionevole; quando la società o chi la rappresenta manca dell'autorità necessaria, per colpa sua propria o di altri, per fatali congiunture o per effetto di volontarie deliberazioni.

Infatti individuo e società hanno esigenze e doveri reciproci.

La società ha bisogno anzitutto di forza e di autorità, e, se giusta ed onesta, deve aspettarsi l'appoggio di tutti i giusti e gli onesti.

Ma la società non deve oltre certi limiti vincolare la libertà individuale, e deve perciò all'individuo libertà e giustizia. Sono questi i due massimi beni che uno Stato può assicurare ai suoi sudditi: concetto che svilupperemo in seguito.

121. — **Il lavoro.** — La società ha, non meno dell'individuo, il bisogno della sussistenza. Ora la società non sussisterebbe senza il lavoro. Il lavoro, se non ha primamente creato la società, ne fu certo uno dei massimi fattori, cosicchè la storia del lavoro è certo una gran parte della storia dell'umanità. Le grandi fasi del suo vario ordinamento segnano infatti le grandi epoche nella storia dell'assetto economico che è tanta parte della nostra storia.

Il lavoro umano dovette essere dapprima, per necessità di cose, poco diverso da quello belluino. Il nostro progenitore preistorico che s'aggirava per le natie foreste in cerca di cibo e della femmina, armato d'una clava o d'una scure di pietra, guidato più dall'istinto che dalla intelligenza, non era molto dissimile dall'animale.

Anche per l'animale la ricerca del cibo rappresenta in certo modo un lavoro. Fonti eterne di metafore morali, questa maggiore o minore attività, prudenza e saggezza animale sono ad ogni modo la prova che il lavoro e la virtù relativi si potrebbero far cominciare anche prima dell'uomo.

L'uomo peraltro, *meglio dell'animale*, elabora il cibo, mentre la più parte delle bestie lo coglie come lo trova.

Il lavoro umano per procurarsi il cibo ed elaborarlo si fa sempre meno immediato e meno diretto.

La scoperta del fuoco e la cottura delle carni, prima addentate ancor sanguinanti o a mala pena abbrustolite al sole, rappresenta nella storia umana un passo gigantesco, degnamente celebrato dalla mitologia. L'allevamento degli armenti, l'uso del latte e dei latticini, ne rappresenta un altro non piccolo. Un altro la seminagione, la trasformazione del grano in farina e di questa in pane, primo redentore dell'umanità dall'animalità. Abbiamo visto che a ragione il pane ha qualche cosa di sacro.

Ma l'incremento continuo del lavoro non è dovuto soltanto a questa sola necessità della elaborazione sempre più complicata e indiretta del cibo e delle bevande, ma ancora a tutte le altre, come quella di coprirsi e di ripararsi, di provvedersi una famiglia e un asilo sicuro, di fortificarsi e difendersi dai molti nemici e poi, via via, di svolgere in tutte le superiori forme di vita sociale la multiforme attività umana, economica, politica, giuridica, artistica, scientifica, filosofica.

Di qui si vede quanta sia la complicazione dei fatti sociali; perchè in ognuna delle categorie che il pensiero forma per comodità di ragionamento rientrano a poco a poco tutte le altre, subordinatamente, cosicchè non si può parlare di nessuna in modo isolato, e bisogna continuamente supporle tutte. Tuttavia non cessa di essere vero, anche nel più complicato assetto economico, qual'è, ad esempio, quello moderno, che la maggior parte degli uomini lavora essenzialmente per mangiare. Onde la necessità del lavoro individuale si fonda su un minimo di bisogni fondamentali, che il progresso della civiltà tende ad aumentare.

Il lavoro è ad ogni modo, alla stregua della dottrina dei bisogni, un bene inestimabile, uno dei massimi beni.

122. — La proprietà e il problema economico sociale. — Connessa colla questione del lavoro è la questione della proprietà. Al lavoro collettivo rispondeva in origine la proprietà collettiva della tribù. Questa che difendeva i propri campi dagli assalti dei nemici, che, presi, asserviva, rispar-

miando loro la vita, per costringerli poi ai lavori più duri, ne godeva i frutti in comune. La divisione del lavoro portò la divisione della proprietà. In ciò che potè essere causa di progresso altri può ravvisare pure il principio di tutte le disuguaglianze e di tutte le iniquità.

Non dobbiamo però addebitare alla proprietà e gli errori e gli abusi e i mali a cui l'istituto della proprietà ha potuto dar luogo.

È semplicemente giusto e naturale che ad ognuno appartenga il frutto del suo lavoro: la proprietà così intesa è cosa sacra. Gli *deve* appartenere perchè egli ne ha bisogno. È questo un diritto sacrosanto: egli lavora per questo: la proprietà è il mezzo da lui usato per quel fine. Defraudarlo del frutto, dopochè ha consumato le sue forze per procurarselo, è un furto.

Dunque, alla stregua della teoria dei bisogni, non si può condannare irremissibilmente la proprietà. Essa ancora è un bene, come il lavoro, di cui è il frutto.

La questione sociale del lavoro dà dunque luogo anzitutto al problema economico; che, se non tutto, è certo gran parte del problema sociale.

Il problema della distribuzione dei lavori e conseguentemente quello della ripartizione delle ricchezze non è certo di quelli che si possano risolvere a priori. È forse anzi uno di quei massimi problemi, dinanzi ai quali la mente umana deve riconoscere la sua impotenza o almeno la sua potenza limitata e parziale. Ogni umano ideale, ogni più ingegnosa speculazione vi si mostrano inferiori alla realtà, manchevoli sotto qualche rispetto. Pare che in certo ordine di pensieri e di ricerche sia necessaria e indispensabile la collaborazione della natura. L'uomo non può procedere ad una indipendente creazione. Resta sempre un elemento, che mal risponde alle intenzioni dell'arte. Perciò noi non partecipiamo alla giacobina speranza che il problema possa essere in un punto coraggiosamente posto e audacemente risoluto, che alla teoria possa *ex abrupto* seguire la pratica, che possa cioè mutare d'un tratto la *sostanza* della storia. Ma neppure vorremmo cadere in quello che a noi pare un altro eccesso, e che si potrebbe battezzare l'ignavia dello stori-

cismo, cioè la semplice e pura accettazione del fatto in sè, e quindi la negazione d'ogni iniziativa per parte dell'uomo.

La storia è, per metà, storia economica; e nella storia economica dell'umanità si sono succedute tante forme, che il progresso non si arresterà certo nonostante le geremiadi di pochi illusi od egoisti. Dalla schiavitù alla libertà del lavoro è un gran passo. Ma se colla libertà del lavoro l'umana dignità in genere ci ha guadagnato, non tutti hanno raggiunto del pari la sicurezza dell'avvenire.

123. — **La ripartizione dei beni.** — Individuo e società cooperano alla produzione di quei beni che sono necessari od utili a soddisfare i molteplici bisogni dell'uomo. Ogni uomo ha diritto alla sua parte di quei beni, perchè ne ha bisogno. Ma qual parte?

All'ideale economico di ogni individuo non è certo facile assegnare un limite. Ognuno oltrepassa col desiderio il grado raggiunto; quasi nessuno è per sua natura durevolmente contento, e in questo divino scontento si è anzi trovata una ragione di progresso. Ma questo ideale dell'individuo trova la sua naturale limitazione nella società. Qualunque possa essere l'assetto economico-sociale, sempre l'individuo vi trova nei bisogni altrui una limitazione ai propri.

L'ideale dell'assoluta eguaglianza pare si debba mettere da parte come un'utopia. È materialmente impossibile di procedere ad una ripartizione qualitativa e quantitativa dei beni; non sarebbe nè equa, nè giusta. Gli uomini sono uguali, ma sono anche disuguali. E il valore dei beni è diverso, oltre che per ragioni oggettive, per motivi soggettivi. Resta l'ideale ben diverso della maggior possibile eguaglianza e della migliore distribuzione possibile dei beni. Su questo campo ci par facile mettersi d'accordo, bastando l'onestà e la giustizia ad additarci le vie da seguire.

Da una parte si presenta infatti il bisogno di limitare l'eccessivo accumularsi delle ricchezze in mano di taluni individui con savie leggi sull'eredità e con l'applicazione dell'imposta progressiva, e dall'altra il bisogno, giustis-

simo, di elevare il *minimum* di soddisfazioni concesso ad ognuno. Dal minimo di diritti, anzi di bisogni, che possono essere economicamente riconosciuti nell'uomo nella condizione di schiavo, che a mala pena è nutrito, cui a mala pena si riconoscono i bisogni primi dell'animale, si può gradualmente arrivare ad una condizione di cose in cui possa essere riconosciuto in ogni uomo un massimo, abbastanza alto, di legittime soddisfazioni.

Il progresso dell'economia sociale ci par tracciato da questo ideale.

È questo ideale in contrasto coll'ideale economico individuale; collo stesso ideale economico nazionale? Noi non crediamo. Crediamo per contro che il progresso economico dei privati favorisca e avvantaggi l'economia nazionale, e che il benessere nazionale non possa ostacolare il benessere sociale.

Sarebbero perciò lecite, secondo queste vedute, quelle virtù economiche dell'economia e del risparmio, che alcuni non esitano a condannare. e lecite e buone così nell'individuo come nello Stato. Mentre verrebbero naturalmente sempre condannate le esagerazioni della cupidità e dell'avarizia, del lusso e dello spreco; e potrebbero sempre quelle virtù essere accompagnate dalla carità e dalla beneficenza, che paiono a taluno un insulto alla miseria.

A raggiungere questa meta si potranno mettere in uso più mezzi, positivi e negativi, morali e giuridici: favorendo per una parte colla educazione e colla legislazione le virtù essenzialmente economiche del lavoro e del risparmio, e contrariando per l'altra i vizi antieconomici dell'ozio, del lavoro disonesto, delle disoneste fonti di guadagno, come il giuoco (1), le truffe e l'usura, in tutte le sue forme.

124. — **La questione del lavoro è giuridica, igienica, politica e morale.** — Ma la questione sociale del lavoro non è soltanto economica; è anche una questione giuridica. Appunto perchè l'uomo ha bisogno di lavorare per vivere, e il diritto di vivere non gli può essere negato, gli deve

(1) A quando l'abolizione del lotto?

essere riconosciuto il diritto al lavoro; e la società glielo riconosce infatti. Ma il diritto, abbiamo detto tante volte, ha una funzione puramente negativa.

La questione sociale del lavoro è inoltre un capitolo dell'igiene sociale. L'ideale igienico sarebbe di eliminare a poco a poco tutti i lavori malsani, pericolosi, o almeno di migliorare indefinitamente le condizioni igieniche del lavoratore.

Il lavoro esercitato nelle volute condizioni può persino diventare un piacere. Si potrebbe anche curare l'estetica del lavoro, più che non si faccia. L'ideale estetico sarebbe che tutto ciò che si deve fare per forza lo si potesse fare con piacere.

Il lavoro può creare la prosperità del paese; così il lavoratore è un patriota e l'opera sua ha un'alta importanza sociale, che vuol essere riconosciuta e premiata.

Ma il lavoro è anche dovere. E la questione sociale del lavoro è sopratutto morale. Ognuno di quegli ideali vuol essere da ultimo subordinato all'ideale etico.

La società non esisterebbe senza il lavoro. Ora, la società deve esistere, perchè risponde a un bisogno, cioè alla legge. La società ha quindi diritto di esigere che si lavori; chi non lavora in nessun modo nulla vale per la società. Chi accetta per contro la dura legge del lavoro fa il primo atto di solidarietà sociale; perciò solo, ha già diritto al rispetto e alla stima. A questo patto anzitutto egli è uomo civile.

Come già abbiamo fatto notare (Cfr. n. 116) in questo stesso volontario riconoscimento della prima legge sociale è qualche cosa di religioso, che, se l'ipocrisia non l'avesse resa odiosa, si potrebbe esprimere forse con la formola: il lavoro è ancora la miglior preghiera che l'uomo possa innalzare all'ideale.

Ma se la società ha diritto di esigere in ognuno la buona volontà di lavorare, deve poi favorirla e incoraggiarla in tutti i modi e non ostacolarla e inceparla con mille pastoie, come spesso si fa.

Gli ordinamenti sociali dipendono, si sa, e l'abbiamo detto (n. 122), da tali condizioni geografico-storiche di fatto e sono la conseguenza di tante fatali necessità biopsicolo-

giche da rendere ben piccola la partecipazione dell'umana iniziativa in questa opera delle cose. Essi sono sorti così assai più dal conflitto delle forze sociali, che non da una volontà determinata di risolvere il problema. Ma la società tende sempre più all'attuazione di un ordinamento consapevole, in cui si faccia giustizia per la volontà di farla, perchè finalmente se n'è sentito il dovere.

125. — **Doveri dei lavoratori.** — Per cominciare, ognuno deve sentire il dovere morale di lavorare. Nessuno dovrebbe potere (si parla di impossibilità morale) restarsene ozioso. L'ozio è il primo dei vizi e dovrebbe essere prima d'ogni altro condannato dalla pubblica opinione. Dovrebbe essere a ciò diretta l'educazione fin dai primi anni.

Ognuno deve sentire orrore dello spreco, del lusso (1), che non ha giustificazione di sorta, nè nell'amor del bello o dell'arte, nè nell'amore del vero e della scienza, e neppure nella cura dell'igiene, ma unicamente nel desiderio antisociale di primeggiare, o peggio, nel gusto immorale di esagerare la propria potenza di seduzione.

Ognuno deve sentire l'intima, profonda solidarietà con ogni onesto lavoratore. Ognuno deve sentire il bisogno morale di sopperire ai bisogni altrui, di porgere altrui l'aiuto suo materiale e il conforto della sua simpatia, cioè il dovere della carità e della beneficenza, intesa in quel modo che s'è detto a pag. 181.

Ognuno deve sentire il dovere di compiere con scrupolosa onestà il lavoro che gli è richiesto, non solo pel corrispettivo compenso che gli vien dato in denaro, ma veramente in rispetto ai fini cui quel lavoro è diretto. E deve sforzarsi di rendersi sempre più capace di compierlo, educandosi e migliorandosi indefessamente, con la buona volontà, con l'esercizio, con una vita igienicamente e moralmente regolata, con la coltura ed igiene mentale, con la onestà delle intenzioni, che danno la pace e la serenità voluta allo spirito.

Ognuno deve adempiere il suo lavoro, non solo con la

(1) Cfr. l'op. cit. del Belot.

scrupolosa osservanza di tutti i suoi doveri, ma ancora con bontà, con gentilezza verso quelli con cui ha contatto. È questo un dovere che ha ogni lavoratore, dal modesto fattorino del tram al più alto impiegato, in corrispondenza di un diritto che ha ogni cittadino, diritto non meno importante di quello che il lavoratore accampa, lavorando per vivere. Questo diritto è l'umano diritto al rispetto.

126. — Doveri della società verso i lavoratori. — Ma d'altra parte la società, e per essa coloro che si prefiggono di rappresentarla, devono riconoscere altrettanti doveri verso gli individui:

1° La necessità economico-politico-morale di non lasciare che altri possa morire di fame; e conseguentemente il dovere di guarentire il diritto al lavoro, ma anche il diritto a una rimunerazione equa: il dovere anzi di avvisare a tutti i mezzi che possano valere ad innalzare il *minimum* di soddisfazioni concesse ad ognuno.

2° Il dovere di conoscere le attitudini individuali e di usarne a vantaggio comune, non lasciando che certe forze vadano disperse, o possano deviare o traviare a danno della società: il dovere di sviluppare tutte le attitudini native fisiche, intellettuali e morali con un'educazione sempre più perfetta.

3° Il dovere di scartare con scrupolosa giustizia da ogni campo di attività gli inetti o i tristi — colla abolizione di ogni privilegio di nascita, di sangue, di discendenza, di ricchezza o d'altro — ponendo quanto più è possibile tutti in eguali condizioni di fronte alla lotta per la vita.

4° Il dovere di aiutare — o almeno di non inceppare e intralciare — ogni opera di redenzione economica; compreso quello di non ostacolare con una procedura lenta e pedantesca il disbrigo di tutti gli affari, le pronte comunicazioni, di non paralizzare la vita sociale.

5° Il dovere di curare a che tutti gli istituti di previdenza o di soccorso, ispirati dalla privata o dalla pubblica beneficenza, rispondano al loro fine vero; e di provvedere cioè ai deficienti, agli inetti, ai pazzi, ai disgraziati, pro-

curando in pari tempo con ogni mezzo legislativo ed educativo per quanto è possibile di scemarne il numero.

Ma la soluzione di simili problemi suppone tutta una riforma della pubblica opinione, la preparazione d'una coscienza nuova dei valori morali e dei doveri d'ognuno, e sopratutto un sistema compiuto di educazione, informato a veri e severi criteri di eguaglianza; e tutto ciò senza che venga menomamente lesa quella libertà, che è condizione prima, *sine qua non*, di qualsiasi vero progresso civile.

127. — **Il bisogno del riposo ed altre esigenze.** — Ma se il lavoro è un diritto, e come tale impone alla società taluni doveri; anche il riposo è un diritto, e anche sotto questo aspetto ha la società indiscutibili doveri.

Tutte le antiche civiltà hanno provvisto alla consacrazione di un giorno di riposo; e se nella moderna vita turbinosa, non è più conciliabile il riposo di tutti in un unico giorno festivo, le moderne società penseranno a risolvere il problema altrimenti. Ma, connesse con questa, sono altre esigenze:

1° Che siano esenti dal lavoro i fanciulli, lasciati liberi nel loro sviluppo fisico e morale, educati colla maggior cura, possibilmente insieme, poveri e ricchi, esigendo da tutti eguale bontà, eguale sincerità, eguale rispetto reciproco, ed eguale reverenza all'autorità del vero e del bello, del giusto e del buono.

2° Che il lavoro quotidiano abbia limiti giusti, e che s'alterni con occupazioni che elevino lo spirito.

3° Che siano perciò istituiti pubblici ricreatori, con nessun altro fine all'infuori di quello nobilissimo di sollevare, riposare, e insieme educare lo spirito.

4° Che a tutti siano generosamente forniti le occasioni e i modi di udir musica, di mirare statue e quadri, di ascoltare letture e discorsi, cioè le occasioni e i modi di educarsi (1).

(1) Cfr. a questo proposito il mio scritto *L'arte e la democrazia* in « L'Artista moderno ». — Torino, Roux e Viarengo, n° del 25 febbraio 1904, e un bell'articolo di C. Natali su *L'Insegnamento dell'italiano e della storia dell'arte nelle scuole medie* in « Rivista di filosofia », marzo-aprile 1907.

5° Che il lavoro delle donne sia oggetto di cure molteplici, e venga tutelato in ogni modo, in riguardo all'alta missione ch'essa deve compiere nella famiglia e nella società.

Questo stesso diritto al lavoro, e il corrispondente diritto al riposo vuol essere riconosciuto, non che dalla società, anche dagli individui. I quali, potendo far lavorare, *devono* far lavorare; potendo concedere un compenso meglio adeguato ai bisogni, *devono* consentirlo; potendo rendere più lieta, più gaia o men dura la vita del lavoratore, *devono* farlo.

« Non ho fatto fare al lavoratore in un giorno più di quello che poteva fare..... », così già ammoniva la morale egiziana, purtroppo in teoria.

128. — Complessità del problema del lavoro. — Concludendo, la questione del lavoro è complessa: igienica, economica, giuridica, politica, pedagogica, morale. Non occorre ormai più di dimostrarlo. Il lavoro può essere fonte di benessere fisico ed è indubitatamente la sola sorgente di ricchezza; il lavoro è un diritto positivo, riconosciuto dalla legge; l'ordinamento e la tutela del lavoro sono tra i primi compiti dei governanti; alla questione del lavoro è subordinato il problema dell'educazione; il lavoro è sopratutto un dovere; e infine il lavoro è cosa santa. Chi accetta la dura legge del lavoro e non consuma senza rendere, accetta la naturale e santa legge di solidarietà e di sacrifizio che dà vita al mondo, e in cui s'esprime la volontà dell'essere.

129. — Ogni lavoro è morale? — Ma ogni lavoro è morale? Certamente che no. Quale sarà il criterio per giudicare della legittimità d'un lavoro? Sempre lo stesso: la legittimità del bisogno cui risponde. Ogni lavoro, di cui si possa facilmente provare che risponde a un bisogno sano, a un bisogno che è utile soddisfare, perchè, per quanto lontano si possa spingere il nostro pensiero, non cagionerà mai a nessuno alcun male o danno, a un bisogno nobile, alto, ideale, sia poi esso scientifico, estetico od etico, ogni lavoro simile è un lavoro morale. È per contro immorale ed ingiusto ogni lavoro o servigio di cui non si possa dire altrettanto. La convenzione può mutare: può

colmare di onori, ciò che altra volta ha coperto d'obbrobrio. Il criterio in fondo non muta. L'onore vero ha il suo fondamento nel giusto e nell'onesto: e i mestieri disonoranti non sono sempre quelli più disonorati.

Ogni lavoro è degno della stessa estimazione?

Vi sono lavori che non siano tenuti nel dovuto conto? Sicuramente. Il progresso della civiltà è ancora in rapporto col problema della giusta valutazione dei lavori. Tutti i lavori sono forse eguali? Soggettivamente parlando, quando un uomo pone onestamente nel suo onesto lavoro, sia pur modesto fin che si vuole, tutta l'attività di cui è capace ha diritto all'estimazione stessa di cui gode un altro uomo che ponga eguale serietà di propositi e sforzo di volontà nel suo lavoro, per quanto difficile ed elevato. Ma oggettivamente parlando, vi sono lavori più e meno difficili, più e meno rischiosi, più e meno nobili, più o meno disinteressati. Una differenza di valutazione è inevitabile. Il criterio di valutazione varia; potendo essere economico, igienico, politico, giuridico, estetico, scientifico e morale.

Il supremo criterio di valutazione dovrebbe essere un criterio morale; ma, ben s'intende, non un criterio farisaico, bensì nobile e largo. La suprema estimazione dovrebbe toccare a colui che coll'opera sua ha recato il maggiore e il miglior bene all'umanità.

130. — **Di una possibile valutazione dei lavori rispetto a vari criteri.** — Pressochè tutti i lavori hanno carattere sociale: dalla fatica muscolare del più modesto operaio alla ingegnosa scoperta dell'inventore, tutti i lavori contribuiscono in varia misura al vantaggio di tutti. Ma come si può stabilire una graduazione di beni, così si possono valutare i lavori atti a procurarli.

La società ha bisogno anzitutto di benessere economico, condizione prima alla sua esistenza: tutto ciò quindi che contribuisce ad aumentare la ricchezza nazionale o sociale è un bene e benemeriti sono tutti coloro che l'aumentano col lavoro intellettuale o manuale. Ora lo strumento è certo tanto necessario quanto l'idea; ma come lo strumento di per sè nulla varrebbe senza l'idea, bisogna pur riconoscere

la superiorità di quest'ultima. Lo strumento può poi essere rappresentato così dal capitale come dal lavoro; poichè anche al capitale è superiore il merito dell'idea.

La società ha bisogno di benessere fisico e tutto ciò che contribuisce a conferirglielo, vuol essere altamente apprezzato, come l'opera degli igienisti e dei medici. Sul valore morale della loro professione s'è altrove parlato. (Cfr. n. 70).

La società ha bisogno di sicurezza all'esterno e all'interno. Tutto ciò che giova alla difesa del paese, alla sua maggiore estimazione come potenza, è certo un bene; come un bene è tutto ciò che contribuisce alla sua maggiore tranquillità interna. Anche il valore militare vuol essere debitamente riconosciuto, come idea e come strumento. Vogliono parimenti essere riconosciuti come valori sociali l'abilità politica dei capi, e gli accorgimenti, la prontezza, il coraggio, l'abnegazione di chi nell'eseguirne gli ordini contribuisce ad assicurare l'ordine, la pace, la tranquillità interna.

Ma questo stato di cose è facilmente mantenuto con una scrupolosa giustizia: la gran forza di coesione sociale. Il bisogno di giustizia è tra i più alti bisogni sociali. La professione del magistrato dovrebbe essere tra le più onorate; e quelli tra i giudici che hanno più immediato contatto col popolo, che quasi diremmo devono somministrare la giustizia al minuto, dovrebbero essere, se non i più dotti, i più dotati di bontà, di umanità, di criterio, di senno, poichè la loro funzione è più vicina a quella dell'educatore.

131. — **I doveri dei legislatori**. — Senonchè la giustizia prima che attuata dai giudici vuol essere contenuta nelle leggi. La società non vive senza le leggi. Il compito del legislatore vuol essere anch'esso collocato bene in alto e nessuno dovrebbe sentirsene e giudicarsene capace senza lunga e profonda preparazione. Quanti sono fra i nostri facili legislatori che abbiano giusta coscienza dell'importanza del legiferare? Questo nobilissimo compito suppone dottrina ed esperienza, prudenza e sagacia, erudizione e criterio.

Ogni saggezza dovrebbe raccogliersi in chi risponde al

supremo bisogno sociale di giustizia colla creazione di leggi che dovrebbero tutte esser giuste, nei particolari e nell'insieme. L'animo suo dovrebbe essere aperto a tutte le più nobili idealità, e il suo pensiero ne dovrebbe essere illuminato, per illuminare.

Ma la società non s'appaga interamente nè del benessere economico, nè della pace all'esterno e all'interno, nè della giustizia pedantesca, nè del farisaismo ordinario, ma vuole ancora progredire, ha sete e fame di verità, di bellezza, di miglioramenti morali. A questa condizione sola essa avanza nel proprio cammino e nella propria dignità, acquista il senso del proprio fine e fiorisce nella felicità di sentirsi vicina a conseguirlo.

132. — **I valori ideali.** — La società ha dunque bisogno che i valori ideali siano debitamente riconosciuti. È abbastanza riconosciuto il valore del sapere e dell'arte? in tutte le loro forme? Sono esse, l'arte e la scienza, validamente aiutate? o non sono piuttosto qualche volta impedite e neglette? Certe scienze specialmente, (1) e certe forme d'arte. Le accademie nostre, ad esempio, rispondono in tutto ai fini cui dovrebbero rispondere? È favorita sempre la libera ricerca, compensato il vero valore disinteressato? Non s'infiltra talvolta nel giudizio delle opere e degli autori uno spirito bottegaio o di combriccola? Non vi sono mali da eliminare, piaghe da medicare? Altissima tra l'altro dovrebbe essere la estimazione morale della scienza e dell'arte, e quando questa estimazione deve pur tradursi in un materiale compenso, questo non dovrebbe mai contri-

(1) Cfr. A. Graf: *La R. Università di Torino nel V° centenario della sua fondazione 1906*, Torino, Paravia, 1906 (pag. 21) e in « Nuova Antologia » fascicolo del 1° novembre 1906, col titolo: La Università futura (pag. 136): « Basti qui notare la disuguaglianza e la spropor- » zione a cui quell'ingiusto conflitto condusse: mentre alle scienze » che in qual si voglia modo studiano la natura si prodigano gli inco- » raggiamenti e gli aiuti, alle scienze che studiano l'uomo e le sue » operazioni si diede a mala pena quant'era necessario perchè potessero » vivere, e a dir meglio, perchè potessero non morire..... » (seguono gli esempi).

buire, per l'esiguità della sua natura, a impoverire il concetto che altri si può fare praticamente del valore del sapere.

Ma la società ha sopratutto bisogno che la bontà stessa morale sia tenuta in gran conto, sotto le sue infinite forme di verità e di sincerità, di equità e di giustizia, di cortesia e di disinteresse, di saggezza e di virtù, di abnegazione e di dovere. La società deve onorare sopra ogni cosa il merito morale, non già coll'assegnare premi alla virtù, che non ha pregio se non si nasconde nella modestia, non già col favorire solo tutte le forme di ipocrisie, ma esecrando il vizio in tutti i suoi aspetti, lodando e coltivando tutte le idealità; il che si traduce, nel campo di cui discorrevamo, ad ostacolare tutti i lavori immorali, e favorire per contro, non a parole ma coi fatti e sinceramente, ogni inizio di lavoro valido e sano, diretto a raggiungere, sia pure in piccola parte, qualcuno di quei massimi fini.

La società ha bisogno che contro al bene non si elevino almeno impedimenti di sorta: che le leggi non tronchino le migliori ispirazioni, che gli individui si sentano liberi pel bene, ma legati pel male; che sopratutto non si premino il successo e l'intrigo, e si perpetuino i pregiudizi volgari colla superiore sanzione.

La società ha dunque bisogno che siano per lei coltivate tutte le potenze educatrici; e più in alto d'ogni altra cosa, dovrebbe porre l'educazione.

133. — **La dignità del lavoratore.** — In conclusione, vi è luogo ad una classificazione dei lavori.

Tutti i lavoratori sono degni di grande rispetto. A tutti vorremmo che fossero consentite le condizioni migliori: così igieniche, come economiche. La società non dovrà aver pace finchè non abbia ripartito con maggiore giustizia i beni di cui può disporre. Ma la società deve in pari tempo elevare la dignità di certe professioni. Vi sono infatti professioni che hanno un valore morale e che non può bene esercitare chi fa della sua professione soltanto uno strumento di esistenza e di benessere materiale; per le quali non valgono le pure leggi economiche della richiesta e dell'offerta;

per le quali si esige un senso altissimo dell'ideale cui mirano e della responsabilità che importano.

Chi non mira solo ad arricchire sè stesso, ma sente che arricchendo sè medesimo, contribuisce ad aumentare anche la ricchezza nazionale, e procurando a sè certi agi e certo benessere, provvede indirettamente a mantenere le famiglie dei suoi operai, in tanto acquista di dignità morale e civile, in quanto sente tutto il peso delle responsabilità che gli incombono, come è in grado di godere del bene meno egoistico che fa.

Ma indubbiamente hanno un valore morale indiscutibile le professioni, ad esempio, del medico, del soldato, del legislatore, del governante, dello scienziato, dell'artista, dell'educatore.

Essi stessi, primi, devono sentirlo; e questo sentimento deve imprimere ad ogni loro atto una dignità che non servono a conferire titoli, onori e stipendi. La società ha doveri verso di essi: dovere di conoscerli, di apprezzarne l'opera, di aiutarla, o almeno di *non inceppàrla*; ma essi hanno altrettanti doveri verso la società: doveri di dottrina, di coraggio, di coscienza, di dignità morale.

Ogni questione sociale del resto è, come quella del lavoro, igienica, economica, giuridica, politica, pedagogica, morale e religiosa.

134. — **La questione sociale dell'amore.** — Anche l'amore è un diritto; anche l'amore è cosa sana, anzi la sanissima fra le cose; anche l'amore vuole essere regolato da leggi a vantaggio degli individui stessi e della società, e anche all'amore, s'intende a un amore vero, sano, nobile, grande, degno dell'umana dignità, conviene che siano sempre più preparati gli uomini da una educazione più perfetta fisica e morale.

E se la società tutta intera ha potuto mutare a seconda delle varie maniere di distribuire il lavoro, attraverso alle varie fasi della storia, dalla schiavitù antica all'attuale libertà del lavoro, non meno può mutare a seconda della risolùzione sociale del problema dell'amore (1).

(1) Cfr. H. Spencer: *Istituzioni domestiche*. — Palermo, Sandron, 1907.

Anche qui, al bisogno e diritto dell'individuo, rispondono nella società e negli individui numerosi doveri.

La società deve anzitutto riconoscere il diritto all'amore. Quelli che per ragioni speciali non ne fossero degni, dovrebbero essere oggetto particolare di cure e di cautele da parte della società, come già quelli che sono inabili al lavoro. Questo diritto non vuol essere riconosciuto illimitatamente: anzitutto si impongono i limiti di età: ma sarebbe poi tanto inopportuno il porre altri limiti, desunti dal grado di educazione e di preparazione che esige l'alta responsabilità di fondare una famiglia?

La società deve riconoscere la libertà d'amore, non di libertinaggio. Dell'amore abbiamo scritto nel capitolo precedente; e chi ha letto quelle pagine intende già come, anche in questa delicata materia, noi non possiamo credere personalmente ad una sostanziale trasformazione della società a questo proposito; benchè molte cose possano tuttavia mutare in ciò che riguarda la concezione dell'amore e della famiglia.

Quale sarà l'ideale sociale in fatto d'amore?

Che a nessuno sia negato l'amore. Che ad ogni uomo sia concesso l'amor di una donna e ad ogni donna l'amore di un uomo. Che l'uomo e la donna — con una educazione sana e morale — giungano al matrimonio il più che è possibile integri e puri. Che la nascita dei figli — di parecchi figli — venga ad unire sempre più i due coniugi, formando intorno al nucleo primo dell'amore vero e sano un aggregato di comuni interessi ed affetti. Ch'essi riconoscano i loro reciproci bisogni, senza che abbiano mai bisogno di accampare dei diritti legali, di fronte alla legge positiva, ma che li riconoscano colla dolce legge d'amore; che siano perciò fra essi reciproci la stima, l'amicizia, la confidenza, il rispetto, la simpatia, la fedeltà, la tolleranza dei difetti, il compatimento per le debolezze, il consiglio per la condotta. Non è questo l'ideale dell'amore, in accordo alla legge positiva, in accordo colla morale e colla religione, nell'interesse dei figli, che trovano nella famiglia amorosa le amorose cure di cui hanno bisogno? (1).

---

(1) Un libro pieno di poesia su questo argomento è quello del MICHELET.

135. — **Il libero amore.** — Ma a molti pare ormai codesto ideale troppo antiquato. Agli uni perchè disperano che si possa mai dare tale felicità sulla terra, perchè profondamente rattristati dall'esperienza quotidiana di tanti matrimoni infelici, di tante sventure domestiche, di tante famiglie ove non la legge d'amore vige, ma la legge dell'odio e del disprezzo, ove sotto i colori dell'unione e della concordia regnano la discordia e l'ipocrisia, con quale vantaggio per l'educazione dei figli lascio pensare al lettore; agli altri perchè davvero e in buona fede pensano che questo ideale possa cedere il luogo a un altro, più in armonia colla leggerezza e volubilità delle passioni, coll'egoismo di gaudenti, nell'illusione che si possa attuare davvero una libertà senza freni.

Ma esaminiamo pure l'ideale del cosidetto libero amore. Se per libero amore s'intende la libera unione di due esseri che si amano, d'un amore così sincero e profondo che può anche durare tutta la vita, d'un amore superiore alle ragioni dell'interesse pecuniario e d'ogni altro interesse, d'un amore che non sia sfogo brutale dei sensi e non rifugga perciò dal suo naturale compimento nelle cure amorose della prole, allora il libero amore sognato non è che la riforma morale dell'istituto presente del matrimonio e della famiglia. Ben venga codesta desiderabile e desiderata riforma! La bontà dell'istituto non viene già dalla benedizione del parroco o dalla sanzione sindacale, ma in tanto è buono un matrimonio in quanto è solidamente fondato sull'amore: per amore intendendo non già solo la furia dei sensi, ma il dolce vincolo delle anime, cementato, se vogliamo, dall'unione dei corpi.

Che questa unione possa essere solubile o indissolubile è questione secondaria: non però questione trascurabile. Si sa che le leggi non valgono a creare i sentimenti, a forzare i cuori; ma è pure un fatto osservabile che la facilità dalla legge concessa di sciogliere un nodo può favorire le deliberazioni affrettate, di cui gli stessi che le prendono potranno più tardi amaramente pentirsi, mentre che la difficoltà di superare certi ostacoli può concedere tempo agli animi di calmarsi e alla pace di ritornare nei cuori. Tuttavia intanto

può esser buono il divorzio, in quanto sia diretto davvero a rimediare a mali gravissimi, a sopperire a veri bisogni e seri diritti umani; sempre nell'intento di tutelare l'onore stesso dell'istituto della famiglia.

Se poi sotto il nome di libero amore si vuol far passare quello che in fondo si cela nell'intima natura di ogni uomo vigoroso, cioè la tendenza egoista e capricciosa ad una sultanesca poligamia, senza doveri e senza legge, senza pesi e responsabilità, noi non neghiamo in verità che ciò potrebbe bene rispondere al bisogno incessante di piaceri sempre nuovi, che in fondo si cela nella natura leggera di molti uomini — di tutti forse —, ma non crediamo che sia questa una tendenza morale, un impulso di progresso. Francamente ci ripugna l'idea di strappare i figli all'ambiente caldo e affettuoso della famiglia per affidarli a istituti pubblici di educazione, ci ripugna l'idea d'un piacere senza doveri. E poi forsechè non ci vorrebbero limiti morali anche nel-l'amor libero? A quale età concedereste legalmente l'unione, per essere sicuri che i frutti non fossero indegni della società umana? e come conciliereste il diritto di ognuno col diritto di tutti? vorreste tornare alla lotta sanguinosa dei maschi, al diritto del più forte muscolarmente?

Noi preghiamo il lettore di volerci bene intendere. Nessuna riforma ci spaventa. Non neghiamo nessuna delle brutture presenti; non siamo legati all'esperienza del passato più che non consenta la ragione. Conosciamo purtroppo il vero: e sappiamo troppo bene la sconfortante proporzione in cui sono i matrimoni male assortiti di fronte a quelli felici; e lo studio delle cause di questo doloroso fenomeno sociale vuol essere fatto e con una cruda sincerità; sappiamo pure che in troppe famiglie non si danno punto le condizioni più desiderabili alla educazione dei figli, il che è anche una delle cause del dilagare della crisi morale. D'altra parte riconosciamo che fuori del matrimonio si possono ritrovare umane nature, tutto cuore e disinteresse, ingegno e bontà, che potrebbero riuscire splendidamente nell'arte di educare e di amare anche la prole altrui. Ma perchè questo sacrifizio? Perchè dividere il piacere e il dovere? perchè non indagare pure le cause per le quali gli

indegni si possono concedere tutte le gioie e i degni se ne vedono preclusa la via?

Non c'è nulla da temere: ciò che è contrario al vero progresso del genere umano cade di per sè. L'umanità ha tracciata la sua via. Non crediamo di errare dicendo che la famiglia non morrà, ma si trasformerà, si migliorerà.

136. — **La crisi economica, la crisi amorosa.** — Anche questo problema dell'amore e della famiglia è profondamente connesso con quello economico, con quello politico: legislativo ed educativo.

La crisi economica è causa della crisi famigliare. La grande difficoltà negli uomini di guadagnar tanto da poter mantenere una famiglia — anche a causa dei bisogni cresciuti e dell'ambizione aumentata — la quasi certezza per le fanciulle di non trovare ad accasarsi e l'obbligo che loro ne viene di provvedere da sè al loro avvenire, hanno creato le condizioni presenti. In uno scritto giovanile, rimasto inedito, studiavamo anche la crisi amorosa. Si può osservare il fatto che uomini e donne — fatti da natura per intendersi e per compiersi a vicenda — sono oggidì ridotti, (non tuttavia sempre e durevolmente, per fortuna) a non intendersi e a non compiersi più, perchè, anzichè dissimili, si son fatti troppo simili. Vi sono donne-uomini e uomini-donne; e questi due esseri ibridi non hanno più nulla di vicendevolmente amabile e desiderabile, all'infuori del semplice sesso.

137. — **La coltura femminile.** — Noi non siamo punto nemici della coltura femminile. La futura madre deve essere colta; e non c'è coltura seria che non le possa giovare un giorno nell'educazione dei suoi figli. Non è punto necessario che la donna sia men colta dell'uomo; solo è necessario che la sua non sia una pseudo-coltura; in lei è più brutta ancor che nell'uomo la presunzione dell'ignoranza spavalda, che si crede dottrina. Sono alla donna e all'uomo assegnati dalla natura loro e dalle necessità sociali medesime, certi fini determinati. Se non fossero, bisognerebbe crearli. Quei fini sono la stregua alla quale possiamo misu-

rare il valore del vero uomo e della vera donna. L'uno e l'altra hanno diritto di amarsi e di essere felici, ma hanno entrambi il dovere di migliorarsi a vicenda e di bene educare la prole. In questo compito, spettano all'uomo e alla donna parti differenti. Se non riconoscono nessun vincolo di ragione, se entrambi sono mentalmente anarchici, e rifuggono da ogni rispetto all'autorità delle buone ragioni, o alla nobiltà morale dei buoni sentimenti, c'è poco da sperare per essi.

Speriamo che le migliorate condizioni economiche migliorino la famiglia e l'amore. Già, ci pare, se ne vedono i segni. Si moltiplichino le buone famiglie e si moltiplicheranno i veri valori umani.

138. — Il problema sociale della sicurezza e della indipendenza. — In terzo luogo anche il problema della sicurezza interna ed esterna d'uno Stato è un problema complesso; e la risoluzione di questo problema di politica interna ed esterna non meno di quello del lavoro o dell'amore ha potuto determinare le varie fasi del processo storico dell'umanità. Come provvedere alla sicurezza nazionale? Con soldati nazionali o prezzolati? Con la coscrizione o altrimenti? Il bisogno della difesa militare impone agli individui fieri obblighi verso la società; ma anche alla società verso gli individui. Questa veda almeno di non distogliere contemporaneamente troppe braccia dal lavoro, di non lasciare che la vita militare di alcuni mesi corrompa il cittadino futuro, ma piuttosto che lo educhi e lo migliori. L'esercito può essere una scuola di virtù civili e militari insieme; e non neghiamo certo il bene ch'esso può fare.

139. — Dello spirito di rassegnazione e dello spirito di ribellione alla legge sociale. — Abbiamo così esaurito il compito assuntoci nel n. 112. Dal bisogno della sussistenza stessa dell'individuo come della società ecco nascere tutti i lavori, i quali tutti, dal primo all'ultimo, possono essere subordinati infatti, sotto un certo rispetto, a quel

fine supremo. Dal bisogno dell'amore ecco nascere la famiglia e la società medesima. Dal bisogno di sicurezza individuale e sociale lo Stato colle sue leggi.

Non occorre dire che l'enumerazione non è completa. Ma tutti gli altri bisogni dell'uomo lo conducono del pari allo stesso risultato.

La società è un risultato inevitabile.

Ora nell'accettare le conseguenze necessarie e fatali di ogni società umana deve avere la sua parte quella rassegnazione, con cui in fondo accettiamo le necessità naturali. Si comprende che il Leopardi imprechi contro « quel poter che ascoso a comun danno impera » quantunque, come già ci è accaduto di osservare, non ha imperato sin qui a total danno del genere umano, come non ogni pomo che in natura è caduto ha sterminato un formicaio, nè tutti i formicai sono andati così distrutti. Si comprende ancora, che il Leopardi scriva

> Come ahi, come, o natura, il cor ti soffre
> Di strappar dalle braccia
> All'amico l'amico,
> Al fratello il fratello,
> La prole al genitore,
> All'amante l'amore: . .
> . . . .
> . . . .

e tutti possiamo *esteticamente* concordare con lui, poichè è veramente questa l'espressione piena ed efficace del dolore universale. Ma non è questo il solo caso in cui si mostrino profondamente diversi il contenuto estetico ed il contenuto morale. Perchè la vita *ci rivela* — avrebbe detto il Ferrari — che in pratica noi ci addoloriamo e ci consoliamo, e che non diamo affatto ai momenti di folle disperazione, agli impulsi affettivi di ribellione un'importanza diuturna. Un senso di rassegnazione, di cui non abbiamo affatto da vergognarci, ci salva da uno stato perenne di infelicità e di ribellione. La rassegnazione può essere moralmente colpevole quando è tacita conferma del male che altri volontariamente fa e volontariamente poteva non esser fatto, quando è mala tolleranza, ignobile viltà,

acquiescenza vergognosa, stupida paura e più stupido rispetto a quanto è al mondo di meno rispettabile. Ma noi non oseremo condannare alla stessa stregua ogni sorta di illuminata rassegnazione. È vero che la natura ha le sue crude e palesi ingiustizie (1); è vero che non è possibile sottrarci alcuna volta agli accenti della rivolta, è vero ed è *bello*. È bella cioè esteticamente, come espressione di forza, come accento di sincerità, come suggestione naturale delle cose *(sunt lacrimae rerum)*, la ribellione, specie quando è eloquente. Ma non è meno vero che chi si rassegna al dolore fisico e morale — quando sono inevitabili e quando è bello e buono sopportarli — spiega una forza ancor più grande e nobile che non sia quella della imprecazione, che è anzi quella del vero eroismo.

Così noi crediamo che un certo equo spirito di rassegnazione a certi inevitabili mali sociali non sia a nome della morale da condannarsi in modo assoluto. Temiamo ad es. che per un pezzo gli uomini dovranno — per forza o per amore — rassegnarsi a vedersi dalla società divisi in poveri e ricchi, così come la natura li ha fatti poveri e ricchi di ingegno, di bravura, di coraggio, di salute, di forza, di volontà, di bellezza, di bontà. Ma non vorremmo per nulla sottoscrivere ad ogni supina rassegnazione, ad ogni facile sguisciar di mano e piegar di schiene, salvo poi a giocar d'astuzia e di scaltrezza, colla pronta scusa che « così è e così si dee pur fare ».

C'è dunque una nobile rassegnazione alle sventure della vita sociale, che concorda assai meglio col carattere morale dell'individuo anzi che il proclamarsi vittima della società, per esimersi da tutti i doveri.

Il che non toglie che tutti ci dobbiamo adoperare perchè

(1) Nel lavoro sul Volney anch'io ne portai alcuni esempi. « Che io » mi getti nell'acqua con un freddo rigoroso per salvare un mio simile » o che vi caschi tentando di gettarvelo, le conseguenze del raffred- » damento saranno assolutamente le stesse » dice il MAETERLINK in *Le temple enseveli*, pag. 14 (Citato a pag. 217 dal PAYOT: *Elementi di morale sociale*, trad. di L. GUARNIERI, Roma, Albrighi e Segati, 1906, libro popolare eccellente).

non ci possano più essere sul serio vittime della società, secondo la formola del Limentani (1).

Ma se c'è una rassegnazione che la morale, non che condannare, deve anzi lodare, bisogna pure dire in forma esplicita che anche la ribellione non vuol essere senz'altro condannata. La ribellione è anzi legittima e giusta alloraquando è ribellione a un male che volontariamente si poteva evitare. È allora lecita e santa. È anzi l'arma stessa del Bene contro al Male. Il Bene non trionfa sempre coll'evoluzione, ma ben anche colla rivoluzione. Senonchè, mentre la storia non può giudicare che dagli effetti, il regno della morale è nella sincerità e nobiltà delle intenzioni.

Queste considerazioni ci aprono la via ad altre.

140. — **La forza.** — Le società animali, dice in qualche luogo il Ferrari, sono naturalmente *benevole*. La società umana anch'essa s'ispira al bene, ma non più inconsapevolmente. L'animale infrange talora la legge, perchè traviato, non perchè vi si ribelli. L'uomo è capace di ribellione. Come contenerlo nei termini della legge?

Vi fu impiegata e tuttora vi si impiega — *ultima ratio* — la forza.

La forza è di più specie. La forza capace di reggere una società è però sempre morale; poichè quella muscolare e quella delle armi non ne è che lo strumento. Nel peggiore dei casi è la forza di chi ha la forza, è il potere di chi ha il potere, il terrore che incute, che tiene a freno gli uomini o li regge. Ma il governo del terrore è temporaneo ed eccezionale. E quando agisce altra forza, quella dell'intelletto, quella del sentimento o quella d'una volontà d'uomo, ciò può avvenire in due modi: o ciecamente, perchè quella volontà è capace di soggiogare le altre, quel sentimento di infiammare gli animi, quell'intelletto di confondere gli altri intelletti; o illuminatamente. Ma se quella mente riesce a convincervi, quel

---

(1) « Agisci come se la previsione dello stato sociale possibile, da » te ritenuto sommamente desiderabile, fosse certa in modo assoluto ». L. Limentani: *La previsione dei fatti sociali*. Torino, Bocca, 1907. Cfr. la recensione di Achille Loria in « Minerva » n. 9, 1907, pag. 212.

cuore a commuovervi, quella volontà a determinarvi, perchè avviene? Perchè voi sentite che quella volontà vuole il bene, che quell'animo ne è innamorato, e quell'intelletto vede rettamente e giustamente. Quindi la forza per eccellenza è la forza morale.

Orbene anche il riconoscimento della necessità d'una legge per parte dell'animale ha qualche cosa di religioso. È forse questo che profondamente e misteriosamente ci commuove nello spettacolo che offre ad es. la maternità tra gli animali, legge cui non mancano anche fra gli animali le infrazioni. Gli è che la natura vuole la vita; la vita vuole la legge; e bisogna inchinarvisi.

L'uomo che è capace di ribellarvisi è anche più capace di inchinarvisi e di riconoscerla religiosamente. E questo fatto, se non precede, certo accompagna il diritto e la morale. Perciò la legge si presenta dapprima all'uomo sotto la forma di *comando* che il legislatore, in buona o in mala fede, gli fa credere d'origine divina, e a cui egli ottempera per un religioso sentimento il quale prima forse fu principalmente di *terrore*. Il legislatore non creò già quel terrore, nè inventò gli Dei; questi e quello erano nella coscienza dell'uomo, e i legislatori poterono tutt'al più trarne profitto. Ma quella legge non è solo religiosa; contiene in germe tutte le *leggi specifiche*, in cui sarà scomposta un giorno; perderà essa perciò la sua *unità iniziale?* Gli uomini pur troppo ne smarriranno il senso. Ma la legge in fondo è e rimarrà *una*. E il suo fondamento è il *bene*.

141. — **Il problema politico.** — Non altro fondamento può avere infatti qualsiasi regime politico, all'infuori di quello che gli conferisce il fine di attuare nella miglior maniera possibile il maggior bene di una data società o nazione. Noi diremo con Aristotele che tutte le forme di governo sono buone, quando son buone le intenzioni e gli atti dei governanti e, bisognerebbe aggiungere, quando i governanti hanno qualche intenzione che non sia soltanto l'ambizione e il successo personale.

Coloro che dirigono e fanno la vita politica d'una nazione, dovrebbero sentire ch'essa è la vita morale della nazione.

E come la vita morale dell'individuo deve essere una continua conciliazione dei legittimi interessi personali e dei doveri che l'individuo ha verso gli altri e verso la società intera, una continua subordinazione, e coordinazione di bisogni e di soddisfazioni inferiori al fine morale superiore, così la vita politica e sociale di tutta la nazione dovrebbe essere ispirata ai medesimi criteri, alla conciliazione degli interessi nazionali coll'ideale umano. Ma come l'aspra lotta sociale riduce bene spesso l'individuo a pensar solo alla propria difesa, così la lotta perenne fra le nazioni recide forse ogni speranza di una politica veramente morale ed umana. Non conviene tuttavia esagerare. Tra morale e politica esistono certe antinomie, e una politica ideale potrà forse solo aver luogo quando si possa celebrare l'unione — non solo degli Stati d'Europa, ma di tutti gli Stati civili della terra. — Ma intanto, come è possibile la condotta morale dell'individuo per entro la società, è possibile la condotta politica moralmente lodevole di una nazione fra le nazioni sorelle, anzi in questa difficoltà della conciliazione di interessi — apparentemente ripugnanti — brilla la bellezza morale, e la virtù così degli individui come dei popoli.

142. — **Le antinomie fra lo spirito morale e lo spirito politico.** — Tra lo spirito morale e lo spirito politico scompaiono le antinomie, quando nell'uomo politico non vien meno la fiaccola dell'ideale. Nè l'ideale perde della sua bellezza quanto più è vicino all'effettuale realtà. Se tra i mezzi atti a raggiungere il fine ve ne sono davvero di ributtanti, non sono però sempre i più politici; e bene spesso si verifica il caso che la migliore politica è ancora la più schietta onestà.

Una delle ragioni che ci fanno pensare che esistano antinomie fra la morale e la politica è il pregiudizio che identifica la morale all'ingenuità e la furberia all'immoralità. Ora se è vero che v'ha nella condotta ordinaria dell'uomo scaltro qualche cosa che ripugna alla nostra coscienza morale, come vi ripugnano la menzogna, la finzione, la simulazione, la dissimulazione, non è men vero che l'astuzia

può venir in aiuto a tutte le buone cause, non esclusa la causa della morale. In altre parole, anche l'astuzia può diventare un bene quando risponde a una nobile necessità e mira a buon fine. Nel fatto, le conseguenze ci forniranno la materia del giudizio; delle intenzioni giudicherà la coscienza morale.

143. — **I doveri e i diritti dello Stato.** — La generazione attuale si mostra assai indifferente alle quistioni attinenti alla forma di governo; forse perchè altri problemi più gravi incombono, dinanzi ai quali quelle quistioni assumono un interesse appena secondario; e forse anche perchè sono state seminate su questo terreno troppe delusioni. Noi abbiamo monarchie che sembrano repubbliche e repubbliche le quali sembrano monarchie. La morale potrebbe desiderare maggiore sincerità, maggior nettezza di contorni, maggiore precisione nelle dottrine su cui si fondano i nostri Stati, che non hanno tra l'altro saputo decidersi fra un avanzo di diritto divino e il concetto della sovranità popolare.

Ma una volta creato, comunque, lo Stato, la morale si domanda quali siano i suoi doveri, quali i suoi diritti e quale fondamento abbiano.

Come l'individuo ha doveri: 1° verso di sè; 2° verso gli altri individui; 3° verso la società intera; ed ha diritti che egli stesso anzitutti poi gli altri e infine la società intera devono riconoscergli; così lo Stato ha doveri: 1° verso di sè e verso i suoi sudditi; 2° verso gli altri Stati; 3° verso l'ideale umano, e, per corrispondenza, analoghi diritti.

Esso ha indubbiamente il diritto e il dovere della propria conservazione, della propria difesa e del proprio incremento, di fronte a sè stesso, ai suoi sudditi, agli altri Stati, all'umanità intera.

Le condizioni della sua sussistenza e anzi della sua floridezza sono ancora le stesse che abbiam visto per l'individuo.

L'abbiamo detto (n. 120), la società ha ancora gli stessi bisogni dell'individuo.

Lo Stato ha bisogno di robuste braccia, di intelletti sani,

onde si impone alla politica il problema dell'igiene nazionale; lo Stato ha bisogno di ricchezze (economia nazionale), ha bisogno d'esser forte all'esterno (problema militare) e all'interno (problema politico nel senso stretto della parola). Ma per esser forte ha bisogno, più che di baionette e di moschetti, di vera autorità. Ora l'autorità non si acquista oggidì che a due condizioni: libertà e giustizia.

144. — **La libertà e la giustizia.** — La prima condizione al progresso civile e morale è la libertà.

Essa sola consente che vengano proclamati nuovi bisogni e nuovi diritti, e che gli uomini acquistino in conformità la coscienza di nuovi doveri. Essa sola dà valore alle azioni umane e concede loro il merito per eccellenza che è il merito morale. Una società non libera non è ancora una società morale. Solo in un libero Stato è dato all'uomo di compiere la sua missione morale sulla terra.

Ma vediamo come per noi si disegna la necessità morale della libertà. Il riconoscimento del bisogno della libertà e quindi del diritto e dei doveri corrispondenti, ci pare dipendente dal fatto che nessuno può ritenersi sicuro di stringere nel pugno *tutta la verità*, di serrare in cuore *tutta la bontà*, e di essere l'unico e assoluto interprete della legge. Da ciò si vede subito quali sono per noi i nemici veri della libertà. Non v'è scampo. Non possono volere e amare sinceramente la libertà coloro che si credono in possesso della verità e della legge assoluta, e pensano di esserne i soli ministri e dispensatori. Il che non toglie che la invochino quando fa loro comodo e quanto più si adoperano a distruggerla. Questo spirito settario non è tuttavia proprio esclusivamente dei credenti. Nè è raro di trovare fra i credenti un perfetto liberale. Niente infatti si oppone a che altri possa sentirsi profondamente consolato dalla fede in un ordine di cose ch'egli crede assoluto ed eterno, e indiscutibilmente rivelato al genere umano, e che in pari tempo rispetti, in chi non crede, quello che per lui non può essere che una sventura, un errore più o meno volontario. Tuttavia, quanto più egli giudicherà volontario l'errore, tanto più sarà tratto a correggerlo. Va a finire che nemici alla

libertà siamo un po' tutti, non appena ci formiamo una qualsiasi convinzione. Il vero spirito di tolleranza non va forse mai scompagnato da un certo scetticismo. Il dubbioso, o chi è passato ad ogni modo per la via del dubbio, l'irresoluto o ad ogni modo chi non è assoluto, quanti capiscono ed amano le sfumature, i passaggi, le digradazioni, possono essere veramente — e ancora non sempre — tolleranti. Gli altri si dicono tolleranti, ma non sono; invocano la libertà, ma per sè.

Molte curiose osservazioni si potrebbero scrivere sulla psicologia della tolleranza; ma non dobbiamo ora far questo. La libertà è del resto una condizione negativa, come il diritto; e, predicata alle coscienze come una virtù morale, ha tuttavia bisogno d'essere tutelata colla forza, precisamente ancora come il diritto: anzi, sotto un certo rispetto, libertà e diritto si equivalgono.

Il concetto ideale della giustizia importa che i bisogni dell'individuo siano regolati per modo: 1° che la soddisfazione di essi non danneggi alcuno; 2° che siano riconosciuti quei bisogni la cui soddisfazione non può danneggiare alcuno. Cosicchè il concetto di giustizia importa per una parte una limitazione della libertà dell'individuo, ma per l'altra *è della libertà la migliore garanzia.*

145. Natura e limiti del diritto. — Il diritto è una proporzione od un rapporto fra uomo e uomo; la costituzione di un diritto positivo suppone perciò un determinato organismo politico-sociale. Mutata questa base, muta anche il diritto. Ma quello che non muta è la natura del diritto in sè, che è il riconoscimento da parte della collettività di un bisogno (individuale o collettivo non monta), in forza di un altro riconoscimento superiore, cioè della necessità di una legge che regoli i rapporti fra gli uomini.

Non bisogna tuttavia esagerare la funzione sociale del diritto, e per conseguenza dello Stato.

Per taluni, ad ogni male non vi ha che una sorta di rimedio: una legge, un regolamento, una pena, un'ammenda. In materia d'igiene, per evitare all'umanità la sifilide o la tubercolosi, non esiterebbero a proporre i maggiori sacri-

fizi all'individuo, compreso il supremo. Altri intendono la pietà in un modo curioso, e vorrebbero proclamato in certi casi anche il diritto di uccidere, per pietà, certi ammalati incurabili. Lo stesso avvenne nell'antichità. Alla sicurezza dello Stato gli Spartani sacrificavano l'individuo. Più tardi, al discutibile ideale dell'unità religiosa la storia sa quante vittime si immolarono.

Sono questi altrettanti errori, a seconda della morale moderna. Ad evitarli conviene ricordare:

1° che il diritto ha essenzialmente una funzione negativa; che la parte positiva spetta non già alla legge, ma all'educazione.

2° *che le inibizioni e le proibizioni feroci della legge sono spesso inefficaci*, anzi dannose, poichè favoriscono la frode e l'inganno, e colpiscono spesso, per un facile errore di interpretazione, l'innocenza.

3° *che la felicità della società è quella, infine, degli individui, onde il comprimere questi è comprimere quella.*

Non bisogna tutto aspettarsi dallo Stato che non deve e non può rappresentare sempre o in tutto la società.

Lo Stato deve assicurare all'interno la libertà; deve proteggere il lavoro, la proprietà, l'onestà. Deve provvedere alla difesa ed indipendenza nazionale; e favorire ogni bene nazionale. Non è piccolo còmpito.

Tutto ciò che lo Stato non può, possono gli individui: anch'essi rappresentano la società. Tutti hanno bisogno di educarsi e tutti possono educare. In una conferenza popolare, parafrasando il detto del Mazzini « Agitatevi ed agitate », ci pareva di poter concludere: « Educhiamoci ed educhiamo! ».

146. — L'educazione sociale. — L'educazione è infatti la sola, vera, grande molla dell'avvenire. Pare a taluno che non si possa educare, poichè l'educazione suppone un fine, e su quel fine non si può facilmente mettersi d'accordo.

Resta il fatto che noi continuamente ci educhiamo ed educhiamo; poichè l'educazione è un fatto naturale: facciamone un dovere conscio. Certo per educare ci vuole una fede, un ideale; tuttavia anche i più scettici ne hanno uno.

Ognuno persegua il suo, ognuno lavori, pensi, parli, agisca, si muova. Libera dev'essere pure l'educazione: se anche ci sembri ch'altri si muova a ritroso, l'opera sua solo apparentemente ci danneggia. L'umanità non può tornare indietro; e fra tanti moti discordi, il risultante è uno solo: il moto in avanti.

La società trae il suo profitto dalle verità come dagli errori; purchè di idee si alimentino le innumerevoli teste che la compongono; la società trae vantaggio da tutte le forme del sentimento e dell'arte, purchè facciano palpitare il cuore degli uomini; la società impara dalle azioni stesse buone e cattive, che cadono sotto il suo giudizio, purchè questo giudizio possa esser libero, così dalle imposizioni di ogni sorta, come dai pregiudizi d'ogni fatta, alti e bassi, vecchi e nuovi.

Il còmpito di educare se lo possono assumere tutti quanti: il prete, se non vuol morire, se non è sordo alla voce di fratellanza universale in cui s'avvera il sogno del suo Cristo; il soldato se gli è cara la salvezza morale della sua patria, condizione prima di quella materiale; il maestro di professione, il medico, il magistrato, lo studioso, l'artista, tutti. Già si vedono i primi segni di un vero risveglio educativo. E se i partiti pei loro fini particolari hanno interesse ad accaparrarsi questo potente mezzo dell'educazione, si potrebbe benedire senz'altro l'opera loro stimolante, se non fosse che non sempre le intenzioni loro sono sante. Anche qui, il criterio supremo è il criterio morale.

Educhiamoci ed educhiamo! ma, ben s'intende, al bene.

Tra i più potenti mezzi d'educazione, potrebbe certo essere la stampa. Un volume intero ci sarebbe da scrivere sui doveri di chi scrive e pubblica nella stampa quotidiana. Ma ci contentiamo di additare il tema al lettore.

147. — **La società, la scienza e l'arte.** — Da ultimo, la società ha bisogno supremo dell'ideale, che la illumini, cioè di verità e di scienza, di bellezza e di poesia, di bontà e di morale, di fede e di religione.

Il sapere in tutte le sue forme, come storia, come scienza esatta, come filosofia, è la gran face del progresso, purchè

non si inaridisca in sè stesso, prefiggendosi come unica meta la soddisfazione accademica dell'orgoglio personale o la risoluzione di taluni problemi meccanici inerenti alle nostre maggiori comodità; il sapere è uno dei fatti sociali per eccellenza, se vivificato dal pensiero e irradiato di poesia e d'amore. Se è vero, come è vero indubbiamente, che lo spirito scientifico è fine a sè stesso, e se la formola individualista della scienza può essere « la scienza per la scienza », non è già così per l'umanità. Per essa anche la scienza è un mezzo, diretto a un fine, all'ascensione dell'umanità.

La scienza ha dunque dei doveri verso la società. È còmpito di questa di assicurarle la più ampia libertà, di fornirle generosamente i mezzi di cui abbisogna, di tenerla in altissimo onore, ma è còmpito di quella di mantenersi degna del suo nome: e dev'essere perciò leale sempre e sincera, serena e severa, inflessibile ricercatrice del vero.

Anche l'arte è un fatto sociale (1): ed anch'essa ha dei doveri verso la società. Anche l'arte deve potersi svolgere nella massima libertà e la questione tanto dibattuta della morale nell'arte può considerarsi risoluta in questo senso, che un'arte veramente, profondamente immorale non può essere considerata come arte durevole. L'arte grande, l'arte vera, poggia su basi eternamente belle, come eternamente vere e buone, perchè si fonda su quanto vi ha nell'uomo di più profondamente umano.

148. — **La società e la religione.** — Più difficile ci riuscirà il sostenere che anche la religione è un fatto sociale. Eppure non abbiamo mai saputo vedere chiaramente le ragioni per le quali, mentre si riconosce facilmente che la scienza, l'arte, la morale sono fatti sociali, non si debba fare altrettanto per la religione, considerando invece la religione come un caso particolare e privato di coscienza. Una delle ragioni di una simile disparità di trattamento potrebbe forse esser questa: che avendo ognuno oltrepassato quel grado di coscienza religiosa, a cui a torto

(1) Cfr. Guyau: *L'art au point de vue sociologique.* — Paris, Alcan.

si vuol concedere intero l'appellativo di religione, facilmente ognuno se ne ritiene sbarazzato e a mala pena consente altrui la libertà di bearsene. Oppure la infinita disparità delle confessioni religiose nazionali e persino individuali ci fa credere disperata impresa quella di unificarle in una sola formola generica. Ma chi non sa quanto siano discordi le opinioni che nel campo del sapere storico e geografico, filosofico e persino scientifico, manifestano gli studiosi? chi non sa quanto sia difficile anche in fatto di arte e di critica il consenso di due individui? forsechè non possono esistere per questo e sviluppare un fondo comune di attività sociali l'arte e la scienza? Forsechè per questo ci asteniamo dal comunicarci reciprocamente le nostre opinioni o le nostre impressioni artistico-critiche? E perchè non dovrebbe verificarsi lo stesso per la religione? Si comprende. Vi sono anime chiuse ad ogni manifestazione ideale diversa da quella che coltivano per solito con intelletto d'amore; vi sono cervelli da scienziato, temperamenti di poeti pei quali ogni problema tende a presentarsi sotto l'angolo visuale del loro temperamento. Ma non perciò la religione può ridursi all'arte o alla scienza. E vi sono pure le anime religiose: queste vibrano e vibreranno in eterno; per esse l'idea morale non può essere del tutto indipendente dall'idea religiosa.

Per esse è un bisogno sociale anche il bisogno di una fede: il bisogno essenzialmente religioso di trovare una armonia ideale in cui siano conciliate le leggi dell'essere con quelle dei nostri bisogni. Poichè la scienza non ancora ce la addita, e prima che la scienza ce la additi, vi crede l'uomo religioso per fede. Nessuna fede è *certa* per scienza, neppure quella del progresso. E senza questa fede, l'abbiamo visto, viene a mancare ogni ragione di progresso, quindi di moralità, almeno, di moralità sociale (1).

---

(1) Cfr. a questo proposito il bell'articolo di P. Martinetti: *La funzione religiosa della filosofia* in « Rivista filosofica », 1907, fasc. I (gennaio-febbraio).

149. — **Conclusione.** — Così siamo giunti alla fine della nostra esemplificazione, e, insieme, dell'opera presente. Ancorchè ogni conclusione possa parere immatura al termine di questo nostro studio, che non riguarda tutto il problema della morale, ma solo la parte che ha attinenza all'oggetto di essa, tuttavia non possiamo astenerci da qualche considerazione generale.

La nostra dottrina non si può dire prettamente utilitaria, per il solo fatto che abbiamo posto il bisogno a fondamento del bene. Non è più utilitaria — che non sia la nostra morale — quella estetica la quale, contrariamente al parere dello Spencer (1), sostiene che il bello non è necessariamente l'inutile. Sostenendo noi pure che il bene non è l'inutile, non affermiamo perciò che ogni utile sia moralmente buono.

Il bene dell'uomo non può essere che relativo ai suoi bisogni. Questo principio ci sembra rimanga indiscusso in tutti i sistemi di morale, in cui la varietà è data dalle differenze di interpretazione del fatto morale, non dal fatto in sè. Di precetti morali che non si riferissero ai bisogni umani — sia poi nella considerazione di essi data maggior prevalenza al presente o al futuro, al reale o all'ideale — non sapremmo davvero che farci. Tutte le morali vanno d'accordo in questo, che approvano e comandano ciò che credono risponda bene a bisogni legittimi e buoni, e disapprovano e condannano ciò che credono risponder male anche a bisogni legittimi o rispondere addirittura a riprovevoli bisogni. Quello che varia è adunque l'apprezzamento dei bisogni da soddisfare e la scelta dei mezzi di soddisfazione, ossia la valutazione dei beni morali. Varia la materia, ma non la forma. Il rapporto è sempre lo stesso. Anche quelli che in teoria credono di adorare il Bene in sè, in pratica se vogliono attuar qualche bene, devono indulgere alla legge comune. E sarebbe facile cosa il dimostrare che in tutti i precetti di morale è visibile, non diciamo, una mira utilitaria, ma il fine di provvedere alle esigenze e ai bisogni dell'umana natura e dell'umana società, quando

(1) Cfr. Guyau: *Les problèmes de l'Esthétique contemporaine.*

pure questo fine è sorretto dall'altro di ottemperare con ciò a una legge superiore.

Nei comandamenti di Mosè, in quelle che la Chiesa consiglia e raccomanda come opere di misericordia, nei precetti di Zoroastro, o di Maometto, in molte massime cristiane, la cosa ci pare evidente. « Non uccidere ». Perchè, se non perchè si riconosce come legittimo il bisogno, cioè il diritto di vivere? « Onora il padre e la madre », perchè la famiglia ha bisogno di un'atmosfera di armonia, di pace, di rispetto. « Dar da mangiare all'affamato, da bere all'assetato » vale, in altre parole, più generiche, sebbene men vive, sopperire a quanti bisogni scorgiamo intorno a noi (1). Il che può anche essere oltre ad un dovere di bontà propriamente morale, anche un dovere di bontà cortese, cioè di semplice cortesia. Zoroastro preferisce l'uomo ammogliato a chi non lo è, il padre di numerosa prole a chi non ne ha, perchè adora la famiglia e la fecondità, come lo Zola. È inutile moltiplicare gli esempi.

Anche nella materia si nota, attraverso alla storia, un certo accordo, se non nella pratica, nelle dottrine dei moralisti; i quali, pur assegnando alla morale diversi fondamenti, discendono poi tutti nella parte speciale, normativa, a raccomandazioni e a precetti che rispondono in fondo ai bisogni e ai fini essenziali riconosciuti come legittimi nelle società civili. E lo stesso accordo sommario regna nei codici positivi. I moralisti rifanno a modo loro la morale, ma devono pure accettare il comune punto di partenza, che è il fatto umano. Sensisti e razionalisti, naturalisti e idealisti, parlano alle volte, senza accorgersene, lo stesso linguaggio, e, per diverse vie, come si potrebbe far vedere da una accurata analisi delle opere loro (2), attraverso alla lente dell'egoismo o dell'altruismo, colla dottrina dell'interesse come coi rigori del disinteresse, colle forme più positive di ricerca

---

(1) « Dire la verità », perchè gli uomini ne hanno bisogno come del pane. « Mantenere la parola data », perchè nei rapporti cogli uomini abbiamo bisogno di serietà, di coerenza, di buona fede, di costanza, di onestà, ecc...

(2) Cfr. il mio lavoro sul catechismo del Volney.

e coi più arrischiati voli metafisici, giungono in fine a uno stesso risultato, che suona adorazione ed elevazione della Vita.

Accade dei moralisti, s'intende dei moralisti originali ed ispirati, non certo dei freddi e indifferenti compilatori di trattatelli morali o di titoli più o meno universitari, come degli artisti. Questi siano pure in teoria veristi o idealisti, adoratori della formola « l'arte per l'arte » o seguaci dell'altra: « l'arte per la vita », con qualsiasi formola, con qualsiasi estetica, sono in pratica artisti, vale a dire adoratori della bellezza; anche quando credono di scegliere il vero, e persino lo sconcio, in realtà prendono a ritrarre ciò che in essi ha suscitato, sia pure in un fuggevole lampo, l'entusiasmo della bellezza, e in tanto le opere loro vivono la vita dell'arte, in quanto racchiudono, sia pure in un solo episodio o in un solo aspetto del loro modo di sentire e di intendere la vita, un raggio ideale di quella. Così i moralisti veri. Pur ricamando sulla trama dei fatti osservati le loro teorie interpretative, o snocciolando nei loro precetti anche il rosario dei pregiudizi — vecchi e nuovi — cedono pur qualche volta all'entusiasmo e si fanno sinceri apostoli del bene.

Il fondamento della moralità è identico a quello dell'arte e ancora di altre tra le massime operazioni umane. Il terreno comune, su cui si costruiscono le alte idealità dell'uomo, è quello delle sue aspirazioni e dei suoi bisogni, che non è già monopolio degli utilitaristi o degli economisti. Questo abbiamo voluto sostenere nell'opera nostra su *La teoria dei bisogni* e questo sosterremo finchè ci dureranno le forze.

Ma dalla semplice affermazione di questa, che è per noi verità d'assioma, alla interpretazione filosofica di essa, corre una grande distanza. Una tale conclusione filosofica, dicemmo, è ancora immatura per ora; mentre, terminata appena la considerazione dell'oggetto della morale, non abbiamo peranco affrontato il problema della coscienza morale, e quello assai grave e sintetico della moralità con-

siderata in sè stessa, come costruzione reale, storica, attraverso allo spazio ed al tempo. Ci mancano per la interpretazione filosofica di tutto il fatto morale due solidi punti di appoggio.

Tuttavia, per quanto nella precedente trattazione ci siamo proposti di non uscire dal campo positivo della scienza del relativo e del contingente, la cosa non ci è riuscita possibile. Nell'ultimo capitolo, di affermazioni o di insinuazioni di carattere filosofico ne abbiamo dovuto fare parecchie, nostro malgrado.

Infatti una soluzione puramente relativa del problema non può infine soddisfarci.

Se bene è tutto ciò che risponde ad un bisogno, ogni cosa è buona: nulla vietato; tutto permesso; questa ne sembrerebbe a tutta prima la conseguenza. Per evitare questo scoglio, abbiamo dovuto distinguere bisogni da bisogni, soddisfazioni da soddisfazioni, beni da beni, e mostrare come per questa reciproca subordinazione ciò che è bene per un verso può essere male per un altro. Ma quale sarà da ultimo il vero bene? Una delle due: o non se ne viene a capo, nella infinita concatenazione delle cause e degli effetti, dei bisogni e delle soddisfazioni, o bisogna supporre che un fine esista, cui tutti i fatti del mondo e tutte le azioni dell'uomo possano venir riferiti, e che ci darebbe così la chiave del bene e del male.

Questo è il terreno, su cui la filosofia trasporta la questione morale. Ogni altra considerazione che trascuri questo massimo problema non è filosofica.

Esaminiamo le due ipotesi, quella che nega e quella che afferma.

Secondo la prima, non esiste altro mondo all'infuori di quello fenomenico. La morale che corrisponde ad una simile dottrina può tuttavia essere concepita in varie guise. Ma non è mai altro, in fondo, se non una costruzione puramente umana, di carattere mutevolissimo e convenzionale, schiava dell'opinione e della moda. Essa può essere concepita come la risultante di certe condizioni positive e di certe virtù biologiche di adattamento. Ma siccome tali condizioni positive variano e varia la forza di adattamento, le morali risul-

tanti sono diverse e non c'è modo di stabilire quale abbia il diritto e la ragione di criticare le altre o di dichiararsele superiore. Esse sono egualmente legittime, perchè sono. E trasportando questo criterio dai gruppi sociali più grandi ai più piccoli gruppi composti di semplici individui e infine agli individui, si deve venire alle stesse conclusioni. Ne viene che anche alla morale dei ladri non c'è niente a ridire. Tutto è permesso, ancora, e nulla è vietato; vale a dire son vietate sì dalle leggi positive e dalla comune opinione molte cose, ma quel divieto non è di natura imperativa, e se consiglia tutt'al più nella pratica della vita qualche regola di prudenza si scioglie facilmente nella coscienza di qualsiasi superuomo. Nessun impero sulle *intenzioni*. Vale a dire è questa una morale che non è una morale.

Una simile concezione del problema dà ad ogni modo assai bene ragione della mutabilità e della accidentalità dei fenomeni relativi ai costumi, alle leggi, alle usanze; ha dunque in sè una parte di vero, perchè è vero che al nucleo morale s'aggregano le costruzioni e le superfetazioni secondarie della convenzione, del costume e persino della moda, come le ideologie ispirate all'interesse di casta o di partito, cui possono servir da sostrato, per un verso, la distribuzione economica dei beni materiali, e, per l'altro, la superstizione ereditaria.

Ma questa dottrina, come non dà modo di distinguere, infine, il bene dal male, se non con criteri a volta a volta diversi e del tutto *temporanei* e *locali*, così non vale a spiegare la storia stessa dell'idea morale, in cui non c'è ragione di distinguere le forme inferiori dalle superiori sia pure nella naturale evoluzione.

Quando la storia si riduce ad una pura e semplice registrazione di costumi e di leggi, quand'anche sia messa accuratamente in relazione di dipendenza da una serie stabilita di condizioni geografiche ed etnografiche, la storia non ispiega l'idea della moralità nè quella della giustizia, non ispiega come alla coscienza dei popoli, per mezzo di eroici individui, siano a poco a poco apparsi nuovi veri morali, come ogni forma nuova neghi la precedente, come l'umanità civile si sia a poco a poco redenta dall'antropofagia,

dai sacrifizi umani, dall'idolatria, dagli errori che deploriamo, dalle forme inferiori, che rivivono pur troppo atavicamente ancora fra di noi, non dà ragione del progresso — effettivo e possibile — su cui solo si può fondare l'educazione e l'ideale miglioramento.

Ma non è la morale davvero tutta opera nostra, che noi possiamo mutare e rimutare a beneplacito, mutando e rimutando, s'intende, le condizioni concomitanti proprie dell'assetto economico-giuridico-politico-sociale? Può la morale essere altra cosa che la semplice risultante di quelle condizioni?

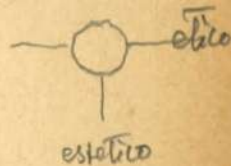
L'altra ipotesi pone che la morale è essa stessa la condizione fondamentale al progresso delle idealità tutte: economico-giuridico-politico-sociali; che quella morale è il fondamento d'ogni altra legge, scritta o non scritta, e che se essa medesima si può e si deve concepire in fondo come un rapporto, poichè ogni nostra conoscenza non può essere che di *una relazione*, si deve tuttavia conchiudere ch'essa è, se mai, il rapporto dei rapporti: cioè la più alta delle relazioni conoscibili, e non solo fra l'individuo e l'individuo, e fra essi e la società. ma fra l'individuo e sè stesso, cioè tra i suoi stessi sentimenti, pensieri e atti, fra le società umane tra di loro, fra l'umanità di oggi e quella del passato o, ancora, dell'avvenire, fra gli uomini e tutto il creato, fra l'umanità e l'ideale.

Senza questo concetto d'una legge delle leggi, viene a mancare quell'unità, quell'armonia di cui abbiamo tante volte parlato nelle ultime pagine, e di cui l'individuo e la società hanno tanto bisogno. Resta l'uomo, resta la società colle sue leggi. Ad alcuna delle quali, come quelle fondate sulle osservazioni dell'igiene o sui rapporti matematici che l'economia stabilisce, non potrà nemmeno mancare un certo rigore scientifico; ed esse avranno un valore obbligativo, ma saltuario, contradditorio, amorale. Poichè in natura abbiamo le leggi, non la legge; l'unità è morale. Ma dove troveremo noi quest'unità?

Quest'unità è un ideale. E a quest'ideale noi ci avviciniamo più con un atto di fede e di amore che con un pro-

cedimento scientifico. L'umanità ha positivamente bisogno di questa fede nell'unità, nella verità morale; ne ha bisogno per vivere, per amare e promuovere la vita. Ch'essa, suo malgrado, tenda a qualche cosa, che l'universo intero abbia un fine, può essere a volta a volta affermato o negato con ragionamenti che hanno l'aspetto di filosofici; ma essa continua ciò non ostante, a vivere e a progredire per la sua via. Che questo fine sia immanente nella natura stessa, la quale, senza essere conscia e intelligente, avrebbe così una finalità, o che questo fine sia voluto e consapevole, o sia poi che questa consapevolezza s'avveri in una coscienza universale ed assoluta, o che s'attui a mano a mano progressivamente nella stessa umanità, questo le è sino ad un certo punto indifferente, purchè le sia serbata comunque la fede nel bene. Toltale questa fede, e gliela toglie chi le nega il mezzo di scegliere il bene dal male, il migliore dal peggiore, all'umanità non resta più alcun ideale morale.

Ma l'ideale morale è congiunto strettamente coll' ideale scientifico e coll'ideale estetico; poichè la scienza e l'arte hanno altrettanto bisogno della verità e della bellezza, quanto la morale ha bisogno della bontà morale suprema. La scienza e l'arte neppur esse non possono contentarsi d'una verità e d'una bellezza, puramente formali.

Ma se questa unità non è solo nello spirito nostro, s'essa è altra cosa che uno scherzo di natura, una forma vuota, un sogno eterno o un'eterna follia, dov'è, chi la può scoprire? Noi non siamo con coloro, (lo dichiariamo francamente) che credono d'averla in pugno e si arrogano il diritto d'esercitarne una sorta di monopolio. La verità, la bontà, la bellezza si rivelano, benchè inegualmente, ad ogni uomo, sebbene sempre, s'intende, in una forma relativa. Esse ci si oscurano dinanzi talora, sino a farci disperare che esistano, e poi, a tratti, brillano improvvisamente ai nostri occhi in tutta la loro luce. V'è chi le ha mediocremente e continuatamente presenti, sotto forma di principi modesti ma saldi. V'è chi, più appassionato, le nega e le rinnega, poi, come Pietro, si pente e le adora. Ognuno che pensi, che senta, che ami, conosce l'intimo dramma che si annida nell'anima d'ogni amatore di verità, di bontà e di bellezza.

Quante ricerche vane, quanto amore, quanti dubbi, quante lotte, quante sconfitte, quanti amari disinganni! Eppure nell'atto che vorremmo negare risolutamente, ci sentiam presi dal rimorso della negazione, come, mentre affermiamo, siamo assaliti dal terrore dell'affermazione. Alla verità, alla bontà, alla bellezza ci accostiamo sempre più, con una successiva elevazione, abbandonando dietro a noi qualche brandello della nostra carne, e segnando il cammino d'una traccia sanguinosa; ci accostiamo sempre più, quanto più ci spogliamo di pregiudizi d'ogni sorta, anche di quelli novissimi, quanto più sinceramente ci confessiamo la nostra ignoranza, quanto più cerchiamo di superare le relazioni infime tra le cose e noi, per arrivare alle più alte relazioni.

La face dell'ideale non si è spenta, nè si spegnerà mai. Solo si trasformano gli idoli, sotto cui l'ideale permane. Il giorno che morisse effettivamente l'ideale, si renderebbe all'umanità impossibile la vita.

Se l'ideale fosse noto, sempre, ognora, se la coscienza umana fosse certa del bene e del male, se la legge umana fosse sicura di interpretare la giustizia assoluta, noto l'errore, nota la verità, avremmo un mondo disanimato e noioso, senza libertà, senza vita. La vita è lotta, ricerca amorosa, conquista lenta, lunga, lontana, agognata, tra sconfitte e vittorie. Dell'ignoto giova pure l'affermazione che esiste. Esiste come fondamento alla speculazione, come meta alle volontà, oltre i loro stessi fini meschini, come mira all'amore, oltre la sua umana potenza. Del resto, è tutto ignoto? Come già accennammo nella storia stessa delle umane società non ha trionfato la vita? e non è questa la più esplicita condanna del cupo pessimismo e del nullismo dottrinali?

La vita vuol vivere, e vivere una vita sempre più intensa, profonda, conscia e perfetta. Noi sappiamo benissimo — in molte cose — che valga l'andare indietro o l'andare avanti, benchè talora si scambino il regresso e il progresso. Attraverso a mille errori e oscillazioni, arresti e convulsioni, l'umanità ha tracciato la sua via, quella via che ci dà la possibilità dell'educazione e del progresso.

A che indugiarci nei dubbi, nelle incertezze, a che tra-

vagliarci fuor di proposito? Non è venuto il tempo di uscire dalla nostra lunga crisi morale?

Quando l'anima sanguina nelle infruttuose ricerche dell'universale e dell'alto, ritempriamoci nella realtà semplice e bassa dell'azione. Abbiamo, nel corso di quest'opera, intravisto mille opere da compiere, mille dolori da lenire, mille beni da procurare. Finchè c'è un bisogno da soddisfare — e ce ne sono interminabilmente — volgiamoci a soddisfarlo, coll'atto, col pensiero, colla parola.

FINE.

INDICE

PARTE I.

PARTE II.